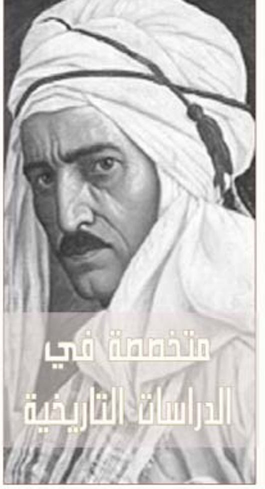










السنة السادسة - العدد العشرون | يونيو (حزيران) 2013م - رجب 1434هـ

الترقيم الدولي المعياري للدورية ISSN: 2090 – 0449

Historical Kan Periodical

www.kanhistorique.org
info@kanhistorique.org

رقمية الموطن
عربية الهوية
عالمية الأداء

متاحة للقراءة والتحميل عبر:


دار ناشري


الأرشيف العالمي

الراعي الرسمي





كان التاريخية

أول دورية عربية مُحكّمة ربع سنوية متخصصة في الدراسات التاريخية
تصدر في شكل إلكتروني ، تأسست غرة جمادى الأول ١٤٢٩ هجرية ،
وصدر العدد الأول منها في سبتمبر (أيلول) ٢٠٠٨

دورية كان التاريخية

- تدعو كل المهتمين بالمحافظة على تاريخ الوطن العربي إلى إثراء صفحات الدورية بالموضوعات التاريخية.
- ترحب هيئة التحرير بإسهامات الأساتذة ، والباحثين ، والكتاب المتخصصين ، من مقالات ودراسات وبحوث تاريخية.

موضوعات الدورية

- الدورية متخصصة في المواضيع العلمية و الأكاديمية البحتة التي تخص أساتذة وطلاب الجامعات العرب ، وأصحاب الدراسات العليا ، والباحثين في الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة ، والمهتمين بالقراءات التاريخية.
- الموضوعات المنشورة بالدورية تعبر عن وجهة نظر كاتبيها ، ولا تعبر بالضرورة عن جهة نظر دورية كان التاريخية ، أو هيئة التحرير.

حقوق الملكية الفكرية

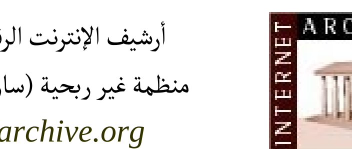
الإشعار القانوني

دورية كان التاريخية غير مدعومة من أية جهة داخلية أو خارجية أو حزب أو تيار سياسي ، إنما هي منبر علمي ثقافي مستقل يعتمد على جهود المخلصين من أصحاب الفكر ومحبي الثقافة الذين يؤمنون بأهمية الدراسات التاريخية.

أعداد الدورية متوفرة عبر:



دار ناشري للنشر الإلكتروني – الكويت
أول دار نشر ومكتبة إلكترونية عربية مجانية
تأسست يوليو ٢٠٠٣
www.nashiri.net



أرشيف الإنترنت الرقمي العالمي
منظمة غير ربحية (سان فرانسيسكو)
www.archive.org

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



الترقيم الدولي المعياري للدورية

كان التاريخية مسجلة وفق النظام العالمي لمعلومات الدوريات ، وحاصلة على الترقيم الدولي المعياري الموحد للدوريات:

ISSN: 2090 – 0449 Online

الراعي الرسمي

سلسلة المؤرخ الصغير ، هي سلسلة كتب علمية تاريخية ، تهدف إلى توفير المعلومة العلمية حول الموضوعات التاريخية التي تهم الباحثين ، بأسلوب أكاديمي موثق يتوافق مع متطلبات البحث العلمي. وتستهدف السلسلة الطلاب والباحثين لإرشادهم في طريق البحث العلمي ، والإعلامي والمُعلم والمثقف العربي لمساعدتهم على نشر الوعي التاريخي.

علاقات تعاون

ترتبط دورية كان التاريخية بعلاقات تعاون مع عدة مؤسسات عربية ودولية بهدف تعزيز العمل العلمي في المجالات ذات الاختصاص المشترك ، وتعظيم الفائدة من البحوث والدراسات التي تنشرها الدورية ، وتوسيع حجم المشاركة لتشمل الفائدة كل أنحاء الوطن العربي.

النشر الورقي

- يحق للكاتب إعادة نشر المقال (البحث) بصورة ورقية أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير.
- يحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.

المراسلات

توجه المراسلات والاقتراحات والموضوعات المطلوبة للنشر باسم رئيس تحرير دورية كان التاريخية على البريد الإلكتروني:

mr.ashraf.salih@gmail.com

موقع الدورية على شبكة الإنترنت

لمزيد من التواصل بإمكانك مطالعة الدورية والأرشيف بالكامل على الموقع الإلكتروني بالإضافة إلى مزيد من التفاعل .. نحن بانتظاركم




www.kanhistorique.org
www.historicalkan.co.nr

دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية

علمية عالمية مُحَكَّمَة ربع سنوية

السياسات والقواعد والإجراءات

ترحب دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية بنشر البحوث الجيدة والجديدة المبتكرة في أي من حقول الدراسات التاريخية، أو العلوم المساعدة ذات العلاقة، ويشمل ذلك كل العلوم نظرًا لطبيعة الْتَّارِيْخ كعلم يتناول النشاط الإنساني كافة. مع مراعاة عدم تعارض الأعمال العلمية المقدمة للنشر مع العقائد السماوية، وألا تتخذ أية صفة سياسية، وألا تتعارض مع الأعراف والأخلاق الحميدة، وأن تتسم بالجدّة والأصالة والموضوعية، وتكتب بلغة عربية سليمة، وأسلوب واضح.

سياسات النشر

تسعى دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية إلى استيعاب روافد كل الأفكار والثقافات ذات البعد التاريخي، ويسعدها أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الأساتذة الأكاديميين والباحثين والكُتَّاب المثقفين الأفاضل، ضمن أقسام الدورية: البحوث والدراسات، عروض الكتب، عروض الأطاريح الجامعية، تقارير اللقاءات العلمية.

هيئة التحرير:

- تُعطى الأولوية في النشر للبحوث والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود إلى هيئة تحرير الدورية، وذلك بعد إجازتها من هيئة التحكيم، ووفقًا للاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئة التحرير.
- تقوم هيئة التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالدورية للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي، وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي والمراجعة اللغوية.
- يكتفي بالإجازة من قبل اثنين من أعضاء هيئة التحرير لنشر مراجعات الكتب، والأطاريح الجامعية، وتقارير اللقاءات العلمية.
- يحق لهيئة التحرير إجراء التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر لتكن وفق المعيار (IEEE) تنسيق النص في عمودين، مع مراعاة توافق حجم ونوع الخط مع نسخة المقال المعياري.
- تقوم هيئة التحرير باختيار ما تراه مناسبًا للنشر من الجرائد والمجلات المطبوعة والإلكترونية مع عدم الإخلال بحقوق الدوريات والمواقع وذكر مصدر المادة المنشورة.

هيئة التحكيم:

- يعتمد قرار قبول البحوث المقدمة للنشر على توصية هيئة التحرير والمحكمين؛ حيث يتم تحكيم البحوث تحكيمًا سريًا بإرسال العمل العلمي إلى المحكمين بدون ذكر اسم الباحث أو ما يدل على شخصيته، ويرفق مع العمل العلمي المراد تحكيمه استمارة تقويم تضم قائمة بالمعايير التي على ضوئها يتم تقويم العمل العلمي.
- يستند المحكمون في قراراتهم في تحكيم البحث إلى مدى ارتباط البحث بحقل المعرفة، والقيمة العلمية لنتائجه، ومدى أصالة أفكار البحث وموضوعه، ودقة الأدبيات المرتبطة بموضوع البحث وشمولها، بالإضافة إلى سلامة المنهاج العلمي المستخدم في الدراسة، ومدى ملاءمة البيانات والنتائج النهائية لفرضيات البحث، وسلامة تنظيم أسلوب العرض من حيث صياغة الأفكار، ولغة البحث، وجودة الجداول والأشكال والصور ووضوحها.
- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات جذرية عليها تعاد إلى أصحابها لإجرائها في موعد أقصاه أسبوعين من تاريخ إرسال التعديلات المقترحة إلى المؤلف، أما إذا كانت التعديلات طفيفة فتقوم هيئة التحرير بإجرائها.
- تبذل هيئة التحرير الجهد اللازم لإتمام عملية التحكيم، من متابعة إجراءات التعديل، والتحقق من استيفاء التصويبات والتعديلات المطلوبة، حتى التوصل إلى قرار بشأن كل بحث مقدم قبل النشر، بحيث يتم اختصار الوقت اللازم لذلك إلى أدنى حد ممكن.
- في حالة عدم مناسبة البحث للنشر، تقوم الدورية بإخطار الباحث بذلك. أما بالنسبة للبحوث المقبولة والتي اجتازت التحكيم وفق الضوابط العلمية المتعارف عليها، واستوفت قواعد وشروط النشر بالدورية، فيُمنح كل باحث إفادة بقبول بحثه للنشر.
- تقوم الدورية بالتدقيق اللغوي للأبحاث المقبولة للنشر، وتقوم هيئة التحرير بعد ذلك بمهمة تنسيق البحث ليخرج في الشكل النهائي المتعارف عليه لإصدارات الدورية.

البحوث والدراسات العلمية

- تقبل الأعمال العلمية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية التي لم يسبق نشرها أو تقديمها للنشر في مجلة إلكترونية أو مطبوعة أخرى.
- تقبل البحوث والدراسات المنشورة من قبل في صورة ورقية، ولا تقبل الأعمال التي سبق نشرها في صورة رقمية: مدونات/ منتديات/ مواقع/ مجلات إلكترونية، ويستثنى من ذلك المواضيع القيمة حسب تقييم رئيس التحرير.
- يجب أن يتسم البحث العلمي بالجَوْدة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه، متوافقًا مع عنوانه.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

- التزام الكاتب بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها.
- اعتماد الأصول العلمية في إعداد وكتابة البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة.

إرشادات المؤلفين (الاشتراطات الشكلية والمنهجية)

ينبغي ألاّ يزيد حجم البحث على ثلاثين (٣٠) صفحة، مع الالتزام بالقواعد المتعارف عليها عالميًا بشكل البحوث، بحيث يكون المحتوى حسب التسلسل: ملخص، مقدمة، موضوع البحث، خاتمة، ملاحق: (الأشكال/ الجداول)، الهوامش، المراجع.

- **عنوان البحث:**
  يجب أن لا يتجاوز عنوان البحث عشرين (٢٠) كلمة، وأن يتناسب مع مضمون البحث، ويدل عليه، أو يتضمن الاستنتاج الرئيسي.

  نبذة عن المؤلف (المؤلفين):
  يقدم مع البحث نبذة عن كل مؤلف في حدود (٥٠) كلمة تبين آخر درجة علمية حصل عليها، واسم الجامعة (القسم/ الكلية) التي حصل منها على الدرجة العلمية والسنة. والوظيفية الحالية، والمؤسسة أو الجهة أو الجامعة التي يعمل لديها، والمجالات الرئيسة لاهتماماته البحثية. مع توضيح عنوان المراسلة (العنوان البريدي)، وأرقام (التليفون- الموبايل/ الجوال- الفاكس).
- **صورة شخصية:**
  ترسل صورة واضحة لشخص الكاتب لنشرها مع البحث، كما تستخدم بغرض إنشاء صفحة للكاتب في موقع الدورية على شبكة الإنترنت.
- **ملخص البحث:**
  يجب تقديم ملخص للبحث باللغة العربية في حدود (٧٥ - ١٠٠) كلمة.
  البحوث والدراسات باللغة الإنجليزية، يرفق معها ملخص باللغة العربية في حدود (١٥٠ - ٢٠٠) كلمة.
- **الكلمات المفتاحية:**
  الكلمات التي تستخدم للفهرسة لا تتجاوز عشرة كلمات، يختارها الباحث بما يتواكب مع مضمون البحث، وفي حالة عدم ذكرها، تقوم هيئة التحرير باختيارها عند فهرسة المقال وإدراجه في قواعد البيانات بغرض ظهور البحث أثناء عملية البحث والاسترجاع على شبكة الإنترنت.
- **مجال البحث:**
  الإشارة إلى مجال تخصص البحث المرسل "العام والدقيق".
- **المقدمة:**
  تتضمن المقدمة بوضوح دواعي إجراء البحث (الهدف)، وتساؤلات وفرضيات البحث، مع ذكر الدراسات السابقة ذات العلاقة.
- **موضوع البحث:**
  يراعي أن تتم كتابة البحث بلغة عربية سلمية واضحة مركزة وبأسلوب علمي حيادي. وينبغي أن تكون الطرق البحثية والمنهجية المستخدمة واضحة، وملائمة لتحقيق الهدف، وتتوفر فيها الدقة العلمية. مع مراعاة المناقشة والتحليل الموضوعي الهادف في ضوء المعلومات المتوفرة بعيدًا عن الحشو (تكرار السرد).
- **الجداول والأشكال:**
  ينبغي ترقيم كل جدول (شكل) مع ذكر عنوان يدل على فحواه، والإشارة إليه في متن البحث على أن يدرج في الملاحق. ويمكن وضع الجداول والأشكال في متن البحث إذا دعت الضرورة إلى ذلك.
- **الصور التوضيحية:**
  في حالة وجود صور تدعم البحث، يجب إرسال الصور على البريد الإلكتروني في <ملف منفصل> على هيئة (JPEG)، حيث أن وضع الصور في ملف الكتابة (Word) يقلل من درجة وضوحها (Resolution)
- **خاتمة (خلاصة):**
  تحتوى على عرض موضوعي للنتائج والتوصيات الناتجة عن محتوى البحث، على أن تكون موجزة بشكل واضح، ولا تأتي مكررة لما سبق أن تناوله الباحث في أجزاء سابقة من موضوع البحث.
- **الهوامش:**
  يجب إدراج الهوامش في شكل أرقام متسلسلة في نهاية البحث، مع مراعاة أن يذكر اسم المصدر أو المرجع كاملاً عند الإشارة إليه لأول مرة، فإذا تكرر يستخدم الاسم المختصر، وعلى ذلك فسوف يتم فقط إدراج المستخدم فعلاً من المصادر والمراجع في الهوامش. يمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق الحواشي (الهوامش) بشرط التوحيد في مجمل الدراسة، وبإمكان الباحث استخدام نمط "APA Style" الشائع في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية (American Psychological Association)، حيث يُشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرةً وفق الترتيب التالي: (اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة)، على أن تدون الإحالات المرجعية كاملة في نهاية البحث.

- **المراجع:**

يجب أن تكون ذات علاقة فعلية بموضوع البحث، وتوضع في نهاية البحث، وتتضمن قائمة المراجع الأعمال التي تم الإشارة إليها فقط في الهوامش، أي يجب ألا تحتوي قائمة المراجع على أي مرجع لم تتم الإشارة إليه ضمن البحث. وترتب المراجع طبقًا للترتيب الهجائي، وتصنف في قائمة واحدة في نهاية البحث مهما كان نوعها: كتب، دوريات، مجلات، وثائق رسمية، ...الخ، ويمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق المراجع والمصادر بشرط التوحيد في مجمل الدراسة.

عروض الكتب

- تنشر الدورية المراجعات التقييمية للكتب "العربية والأجنبية" حديثة النشر. أما مراجعات الكتب القديمة فتكون حسب قيمة الكتاب وأهميته.
- يجب أن يعالج الكتاب إحدى القضايا أو المجالات التاريخية المتعددة، ويشتمل على إضافة علمية جديدة.
- يعرض الكاتب ملخصًا وافيًا لمحتويات الكتاب، مع بيان أهم أوجه التميز وأوجه القصور، وإبراز بيانات الكتاب كاملة في أول العرض: (اسم المؤلف/ المحقق/ المترجم، الطبعة، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، السلسلة، عدد الصفحات).
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٢) صفحة.

عروض الأطاريح الجامعية

- تنشر الدورية عروض الأطاريح الجامعية (رسائل الدكتوراه والماجستير) التي تم إجازتها بالفعل، ويُراعى في الأطاريح (الرسائل) موضوع العرض أن تكون حديثة، وتمثل إضافة علمية جديدة في أحد حقول الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة.
- إبراز بيانات الأطروحة كاملة في أول العرض (اسم الباحث، اسم المشرف، الكلية، الجامعة، الدولة، سنة الإجازة).
- أن يشتمل العرض على مقدمة لبيان أهمية موضوع البحث، مع ملخص لمشكلة (موضوع) البحث وكيفية تحديدها.
- ملخص لمنهج البحث وفروضه وعينته وأدواته، وخاتمة لأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٥) صفحة.

تقارير اللقاءات العلمية

- ترحب الدورية بنشر التقارير العلمية عن الندوات، والمؤتمرات، والحلقات النقاشية (سيمنار) الحديثة الانعقاد في دول الوطن العربي، والتي تتصل موضوعاتها بالدراسات التاريخية، بالإضافة إلى التقارير عن المدن والمواقع الأثرية، والمشروعات التراثية.
- يشترط أن يغطي التقرير فعاليات اللقاء (ندوة / مؤتمر / ورشة عمل/ سيمنار) مركزًا على الأبحاث العلمية، وأوراق العمل المقدمة، ونتائجها، وأهم التوصيات التي يتوصل إليها اللقاء.
- ألا تزيد عدد صفحات التقرير عن (١٠) صفحات.

قواعد عامة

- تُرسل كافة الأعمال المطلوبة للنشر بصيغة برنامج مايكروسوفت وورد Microsoft Word ولا يلتفت إلى أي صيغ أخرى.
- المساهمون للمرة الأولى من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات يرسلون أعمالهم مصحوبة بسيرهم الذاتية العلمية "أحدث نموذج".
- ترتب الأبحاث عند نشرها في الدورية وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث أو قيمة البحث.

حقوق المؤلف

- المؤلف مسئول مسئولية كاملة عما يقدمه للنشر بالدورية، وعن توافر الأمانة العلمية به، سواء لموضوعه أو لمحتواه ولكل ما يرد بنصه وفى الإشارة إلى المراجع ومصادر المعلومات.
- جميع الآراء والأفكار والمعلومات الواردة بالبحث تعبر عن رأى كاتبها وعلى مسئوليته هو وحده ولا تعبر عن رأى أحد غيره، وليس للدورية أو هيئة التحرير أية مسئولية في ذلك.
- ترسل الدورية لكل صاحب بحث أُجيز للنشر، نسخة من العدد المنشور به البحث، ومستلة من البحث على البريد الإلكتروني.
- يحق للكاتب إعادة نشر البحث بصورة ورقية، أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير، ويحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.
- يحق للدورية إعادة نشر البحث المقبول منفصلاً أو ضمن مجموعة من المساهمات العلمية الأخرى بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى أية لغة أخرى، وذلك بصورة إلكترونية أو ورقية لغايات غير ربحية.
- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما ينشر فيها إسهامًا معنويًا من الكاتب في إثراء المحتوى الرقمي العربي.

الإصدارات والتوزيع

- تصدر دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية أربع مرات في السنة: (مارس- يونيو – سبتمبر – ديسمبر).
- الدورية متاحة للقراءة والتحميل عبر موقعها الإلكتروني على شبكة الإنترنت.
- ترسَل الأعداد الجديدة إلى كُتَّاب الدورية على بريدهم الإلكتروني الخاص.
- يتم الإعلان عن صدور الدورية عبر المواقع المتخصصة، والمجموعات البريدية، والشبكات الاجتماعية.

المراسلات

- تُرسَل الاستفسارات والاقتراحات إلى البريد الإلكتروني:

info@kanhistorique.org

- تُرسَل الأعمال المطلوبة للنشر إلى رئيس التحرير:

mr.ashraf.salih@gmail.com

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

محتويات العدد

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

دور العامل الجغرافي في حركة التاريخ



تعتبر نظرية العامل الجغرافي أن ظروف البيئة الجغرافية هي العامل المؤثر في بناء المحتوى الداخلي للإنسان، ومن ثَمَّ تعتبره العامل الأساس لتاريخ الأمم والشعوب، حيث يختلف تاريخ الناس باختلاف العوامل الجغرافية والطبيعية التي تحيط بهم، لأنها هي التي توفر لهم أسباب المدنية وتفجر في عقولهم الأفكار البناءة، فيتقدمون ركب البشرية أو تمنع عنهم كل ذلك، فيتخلفون.

مجال دراسة الجغرافيا هو الأرض بمظاهرها الطبيعية والبشرية، وما المظاهر البشرية الحالية لأي مكان إلا نتاجًا للجهود البشرية التي بذلت خلال العصور التاريخية الماضية. وتعتبر دراسة المكان في الوقت الحالي ذات مفهوم طبيعي بشرى، ولا يمكن أن تكتمل دون الإلمام بما حدث لهذا المكان خلال الزمن وهو التاريخ.

يسير التغير في المظهر الطبيعي باستمرار وبدون توقف لأن الظروف الطبيعية التي تتأثر بها لا تتوقف، ولكنها لا تبدو للشخص العادي ولا يستطيع أن يسجله لأن عمر الإنسان أقصر من أن يظهر فيه هذا التغير، ويظل هذا التغير يحدث ويتراكم ببطء حتى يبدو للعيان بعد عدة أجيال، وقد يحدث هذا التغير فجائيًا بحيث يرى الإنسان آثاره بين يوم وليلة، مثل الآثار التي تحدثها الزلازل والبراكين. كما أن التغير في المظهر الثقافي أو الحضارة البشرية لدليل على وجود الإنسان، فإقامة الخزانات والسدود على مجاري الأنهار، والتي تتحكم في مياهها حتى يستطيع الإنسان الاستفادة منها في عمليات الزراعة وباقي أنشطة حياته، وبالإضافة الي إنشاء القرى والمدن أو تدهورها، ونشأة الوحدات السياسية المختلفة وتطورها، واختلاف أشكال وتغيرات حدودها السياسية، هي كلها أمور يسجلها التاريخ وبها تتغير حركته.

يتم الحدث التاريخي بالضرورة في مسرح هو الأرض، وفي مكان ما محدد منها، تحضر فعالية جغرافيته وتتحكم معطياته على اختلافها في تحديد أهمية ذلك الحدث، وتعطيه أبعاده، وتحدد حجم فعالية حضوره على المسرح الحقيقي للتاريخ الكلي. فإن الجغرافيا هي إحدى حقائق التاريخ، وإحدى العوامل الكبرى الفاعلة والمؤثرة في العملية الشاملة لصناعة أحداثه، فالبيئة الطبيعية الناشئة من عوامل المناخ وطبيعة الأرض والموقع الجغرافي معًا، عامل جوهري في التأريخ، لأن التاريخ الإنساني يغوص بجذوره كلها في الواقع المادي للأرض.

وعلى خريطة العالم نجد بقعًا إنسانية حية تلتصق لزمن طويل بالأماكن نفسها، كما أن البيئة تحكمت في ظهور المدنيات في مواقع وأقاليم جغرافية محددة على سطح الارض، ومنعتها أو حالت وتحول دون ظهورها في مواقع وأقاليم أخرى، كما تحكمت وتتحكم في اتصالاتها وازدهارها وتفاعلها. كل ذلك يؤثر في حركة التاريخ، كما أدى إلى ظهور الجغرافيا التاريخية التي تهتم بدراسة التغير لمعاني البيئة الطبيعية الذي تمّ بفعل الطبيعة والإنسان معًا من خلال التعاقب الزمني، والتي يجب أن تتماشى في دراساتها وأبحاثها والتغيرات التي تطرأ على الشعوب في المكان عبر الزمان. كما تستفيد حركة التاريخ من التقنيات الجغرافية الحديثة مثل نظم المعلومات الجغرافية (GIS).



بقلم
أ.د. عبد الرحمن محمد الحسن

تستعين نظم المعلومات الجغرافية التاريخية (HGIS)، ببرامج نظم المعلومات الجغرافية لخدمة تاريخ المناطق، وخدمة مشاريعها العلمية ذات العلاقة التي تربط بين المكان والزمان في تفاصيل أحداثها، مثل مشروع الأطلس التاريخي للأماكن في البلدان، ومشروع الموسوعة الشاملة، والمشاريع المستقبلية ذات البعد المكاني والزماني. ليصبح مظلة إلكترونية تمد المشاريع العلمية بخدماتها الحاسوبية، لتحويل النصوص التاريخية المطولة للأحداث إلى منتجات حاسوبية تندمج فيها الخرائط والصور مع الحروف والأرقام والأحداث، لتقدم للباحثين والمتلقين بمختلف مستوياتهم معلومات شاملة عن أي مكان، فالمكان هو العنصر المشترك بين التاريخ ونظم المعلومات الجغرافية.

كما تستخدم نظم المعلومات الجغرافية التاريخية لبناء سجل متكامل للكتابات والرسوم والنقوش والمعالم الأثرية مربوطة بمواقعها الجغرافية، ويتيح النظر للأحداث التاريخية للمكان الواحد من زوايا متعددة حسب طبيعة البحوث والدراسات وإثرائها بأدوات العرض والتحليل والمقارنة، لتفي بمتطلبات منهج البحث العلمي التاريخي الحديث، فتظل العوامل الجغرافية تلعب دورها في حركة التاريخ.



جدار الفصل العنصري وانعكاساته على سكان الضفة الغربية المحاذية أراضيهم للجدار العازل



د. عدنان حسين عياش

أستاذ مشارك

جامعة القدس المفتوحة

فرع سلفيت – فلسطين

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عدنان حسين عياش، جدار الفصل العنصري وانعكاساته الاجتماعية على سكان الضفة الغربية المحاذية أراضيهم للجدار العازل.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٩ – ٢٠.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

تعالج هذه الدراسة قضية معقدة في تاريخ الشعب الفلسطيني وهي الجدار الذي تم بناء أكثر من نصفه على الأراضي الفلسطينية المحتلة في ٥ حزيران١٩٦٧. وقد تحدثت الدراسة في المبحث الأول عن الجذور التاريخية لجدار الفصل العنصري، وذلك لبيان أن فكرة الجدار لم تكن حديثة، ولم تأتي لمنع دخول الفدائيين إلى أراضي ١٩٤٨ للقيام بعمليات تفجيرية، وإنما لأهداف أخرى اكبر وأوسع من ذلك أهمها خلق ظروف قاسية تجبر الفلسطينيين على الرحيل وترك أراضيهم. كذلك تناولت الدراسة في نفس المبحث المعطيات حول الجدار من حيث، طوله، امتداده، بنيته، مراحل البناء، وكذلك بوابات جدار الفصل العنصري. أما المبحث الثاني من الدراسة فقد تناول الجانب القانوني للجدار، وكذلك مواقف الأطراف المعنية من إقامته، جدير بالذكر أن الجدار الذي تبنية إسرائيل في الأراضي المحتلة، هو مخالف للأعراف والمواثيق الدولية، ولاسيما ميثاق الأمم المتحدة، واتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كما تناولت الدراسة في هذا المبحث موقف الأمم المتحدة من موضوع الجدار، وكذلك موقف الجمعية العامة للأمم المتحدة، وكذلك تطرقت إلى الموقف الإسرائيلي، والفلسطيني الرسمي والشعبي، الموقف العربي الشعبي، موقف الجامعة العربية، الموقف الأوروبي، والأمريكي، كما أوردت موقف بعض المنظمات الدولية مثل، منظمة هيومن رايتس ووتش، منظمة العفو الدولية.

كما تناولت الدراسة في المبحث الثالث أثار بناء الجدار على الحياة الاجتماعية للشعب الفلسطيني، حيث أن تلك الأضرار مدمرة، شملت كافة مناحي الحياة وأصابتها بالشلل خاصةً في مجال الرعاية الصحية، والتعليم، والسياحة، والمياه. كذلك تناولت الدراسة في نفس المبحث موضوع المقاومة الشعبية لجدار الفصل العنصري (الحملة الشعبية) من حيث مهمتها، آليات عملها ضد الجدار، وكذلك المنظمات غير الحكومية المشكلة للحملة.

أهداف البحث

الهدف من هذا البحث هو تحقيق الأمور التالية:

١. إلقاء الضوء على خطة الفصل الإسرائيلية وأهدافها الحقيقية.
٢. التعرف على مسار جدار الضم والتوسع وعمقه داخل أراضي الضفة الغربية.
٣. الاطلاع على معاناة السكان جراء بناء جدار الفصل العنصري.
٤. تعريف القارئ بدور الهبة الشعبية المقاومة للجدار.

منهجية البحث

١. سيتم الاعتماد على الدراسات السابقة والتي تعالج موضوع البحث وإشكالاته.
٢. الاعتماد على المواقع الالكترونية الخاصة بالموضوع.
٣. المقابلات الشخصية مع بعض السكان القريبين من الجدار والذين تأثروا من بنائه.

مجتمع البحث

سكان الضفة الغربية المحاذية أراضيهم للجدار العازل

أهمية البحث

تكمن أهمية هذا البحث في أنه يلقي الضوء على أثار جدار الفصل العنصري على الشعب الفلسطيني في النواحي الاجتماعية.

مُقَدِّمَةٌ

في التاسع والعشرين من آذار سنة ٢٠٠٢م، بدأت القوات الإسرائيلية عملية عسكرية واسعة النطاق في الأراضي الفلسطينية أطلقت عليها اسم السور الواقي ،قامت فيها باجتياح كامل للمدن والقرى والمخيمات الفلسطينية واستباحتها، وارتكبت أبشع الجرائم بحق الشعب الفلسطيني في عملية أدخلت المنطقة مرحلة جديدة أفصحت فيها إسرائيل عن نواياها الحقيقية وهي الاستيلاء على الأراضي الفلسطينية وطرد السكان الفلسطينيين منها، وما إن مرت أيام قليلة على بدء هذه العملية حتى أصدر اريئيل شارون أوامره لتنفيذ خطط عنصريه من الدرجة الأولى تقضي بإقامة جدار فصل عنصري، يفصل الأراضي الفلسطينية عن بعضها البعض. لتبدأ بذلك مرحلة من القهر الصهيوني للشعب الفلسطيني، أخذت خلالها آلة الاحتلال تعبث فسادا وتدميرا في القرى والمدن التي يمر الجدار من خلالها، لتحيل ما تبقى من ارض فلسطين إلى معازل وكانتونات يحشر خلالها الشعب الفلسطيني بين جدران إسمنتية وأسوار المستوطنات ، لينتج عن ذلك ألف مأساة ومأساة في سياق الحرب العدوانية الصهيونية على الأرض والإنسان الفلسطيني لاقتلاعه من أرضه وجذوره وتشريده مجددًا سواء أكان ذلك تهجيرًا داخليًا أم خارجيًا.

المبحث الأول: (الجذور التاريخية للجدار)

تمهيد

الجدران العالية العازلة فكرة تراثيه توراتية، فالتوراة مليئة بالحديث عن أسوار أورشليم وأريحا، كما أن الانغلاق اليهودي معروف على امتداد التاريخ، فمن جدران أريحا وأورشليم ظهرت فكرة الغيتوات[1] ومن ثَمَّ فان فكرة الجدران ليست جديدة على اليهود، وخاصةً منذ بداية الفكرة الصهيونية على يد ثيودور هيرتزل،[2] ولفلسفة الجدار جذورها في عمق النفس الإسرائيلية فاليهودي مغرم بتشييد الجدران والأسوار، فهناك مسار تاريخي شائك أفضى في النهاية إلى تقوقع اليهودي داخل العزلة. وهذه الجدران والأسوار تعتبر في نظر البعض استجابة لحالة الإحساس بخطر المطاردة، ولذلك فهم قبل أن يرسموا خريطة بناء منزل يحرصون على خريطة بناء السور والجدران حول المنزل. ويلاحظ الباحثون؛ أنه عبر تاريخ الاستيطان الصهيوني في فلسطين، والذي بدا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لم يحدث أن أقيمت مستوطنة إلا وكانت ملفوفة ومحاطة بالجدران والأسلاك الشائكة.[3]

لقد أعلن جابو تنسكي في مقال حافظ على شهرته (يستحيل على المرء أن يحلم باتفاق طوعي بيننا وبين العرب لا الآن ولا في المستقبل المنظور...... فكل أمة، متحضرة كانت أم بدائية، تنظر إلى أرضها على أنها موطنها القومي الذي تريد البقاء فيه مالكة لها وحدها. فلن تقبل مثل تلك الأمة أبدا وبملء رضاها مالكين جددًا، ولسوف تقاتل المستعمرين ما دامت تأمل في التخلص منهم. وعلى هذا النحو سيتصرف العرب، وعلى هذا النحو سوف يواصلون التصرف ما دامت في قلوبهم ومضة أمل بمنع فلسطين من أن تتحول إلى ارض إسرائيل. وحده الجدار الحديدي من الحراب اليهودية كفيل بإرغام العرب على القبول بما ليس منه بد، تلك كانت أول مرجعية للجدار. إن فكرة الفصل التي جاء بها جابو تنسكي سنة ١٩٢٣م سوف يتم تنفيذها بعد ذلك بثمانين عامًا أي في سنة ٢٠٠٢م، على يد خلفائه السياسيين وعلى رأسهم أريئيل شارون.[4]

١/١- بداية فكرة الجدار

لم تكن فكرة الجدار الفاصل وليدة اليوم أو الأمس بل هي فكرة قديمة ترجع جذورها إلى العام ١٩٣٧م. حيث اعتبر في ذلك الحين واحدًا من إجراءات المواجهة ضد الثورة العربية الكبرى التي اشتعلت احتجاجًا على التغلغل الصهيوني والتواطؤ البريطاني. في ذلك طلب من تشارلز بتهارت الخبير البريطاني لشؤون الإرهاب وضع خطة لإقامة جدار على طول محاور الطرق الرئيسية من الحدود اللبنانية في الشمال وحتى بئر السبع، وتم تكليف مجموعات الهاغانة بعد توفير السلاح والعتاد لها. بالإشراف على حماية عملية البناء إلا أن الجدار الذي أقيم تم هدمه من جانب سكان القرى العربية الموجودة على جانبية.[5]

٢/١- تجديد الفكرة حديثًا

شهدت إسرائيل منذ سنة ١٩٩٥م إلى سنة ٢٠٠٢م العديد من خطط الفصل منها خطة رابين، خطة باراك، خطة ميخائيل آيتان، خطة دان مريد ور، خطة رامون، خطة شارون. وسوف نتطرق في هذا البحث لدراسة ثلاث خطط لأهميتها.

٣/١- خطة رابين للفصل

فكرة فصل المناطق الفلسطينية الأهلة بالسكان عن إسرائيل فكرة ليست بالجديدة بل تعود إلى عهد رئيس الوزراء الأسبق إسحاق رابين عندما قال: (اخرجوا غزة من تل أبيب)، وقد استخدم إسحاق رابين مصطلح الفصل لأول مرة في معرض رد على العملية الاستشهادية التي حدثت في أواخر شهر يناير ١٩٩٥م في مفترق بيت ليد والتي أسفرت عن مقتل واحد وعشرون جنديًا إسرائيليًا، حيث قال: (إننا نعمل بجد ونشاط من اجل الانفصال عن الشعب الأخر الذي نسيطر عليه، وأننا سوف نصل إلى هذه الغاية إن عاجلاً أو آجلا)، واستطرد قائلاً: (إننا لن نعود إلى خطوط ١٩٦٧م، ولن نتزحزح من غور الأردن ولن ننسحب من القدس).[6]

ومنذ ذلك الوقت كانت هناك مقترحات لإنشاء حزام امني يفصل بين السكان الفلسطينيين والإسرائيليين، ولأسباب سياسية سوف لن يتم إنشاء جدار أمني على طول الحزام إلا في ثلاث مقاطع فقط، حيث توجد مراكز سكانية فلسطينية مأهولة بالسكان مقابل المراكز السكانية الإسرائيلية كما هو الحال في منطقة قلقيلية، وجنين، والقدس، فهناك ستنشأ جدران أمنية، تلك الخطة لم يتم تنفيذها واقتصرت على ما قامت به حكومة رابيين من فرض الأطواق الأمنية المتكررة والمشددة في كثير من الأحيان على المناطق الفلسطينية، واستمر الحال حتى يوم الثامن والعشرين من شهر سبتمبر سنة ٢٠٠٠م عندما اندلعت انتفاضة الأقصى.

٤/١- خطة باراك

كانت بعد اندلاع انتفاضة الأقصى، حول الفصل وذلك عندما صرح أيهود باراك رئيس الحكومة الإسرائيلية (نحن هنا وهم هناك) حيث أوعز باراك لنائب وزير الدفاع افرايم سنيه بإعداد ورقة عمل ووضع تصور للفصل، إلا انه لم يتوفر حينها معلومات حولها وقد تم اقتراح إنشاء ما بين ست إلى سبع معابر تحت إشراف سلطة خاصة لمرور البضائع والمركبات والمشاة، بالإضافة إلى إقامة مشاريع مشتركة على جانبي الحدود مع فصل شبكة البنية التحتية خصوصًا الماء والكهرباء. وبسبب اقتراب موعد الانتخابات الإسرائيلية والإعداد لها حالت دون إتمامها.(٧)

٥/١- خطة شارون

في برنامجه الانتخابي أعلن شارون مرارًا عن استعداده للسماح بإقامة دولة فلسطينية على (٤٢%) من الأراضي الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة، وقد نشرت الصحف الإسرائيلية إيجازًا لأفكار شارون حول الفصل والتي اعتمدت على افتراض إعلان قيام دولة فلسطين من طرف واحد وهذه الأفكار تعتمد على:

١- إعادة الانتشار للقوات الإسرائيلية في المناطق الحيوية لإسرائيل وذلك في:

- منطقة الغور بعرض يتراوح بين ١٦. ٢٠كم.
- قطاع بعرض ١٠كم شرق القدس.
- قطاع بعرض يتراوح بين ١٠٠م الى٧،٥كم على طول (الخط الأخضر).

٢- عدم التخلي عن أي مستوطنة إسرائيلية، حتى ولو كانت موجودة في العمق العربي.

٣- قيام الدولة الفلسطينية مرهون بخطة سياسية أساسها تسوية مرحلية لعدة سنوات.

بعد صعود شارون إلى الحكم أعلن أنه مستعد للتنازل المؤلم عن أجزاء مما اسماه بأرض إسرائيل من أجل السلام، ولم يتحدث عن خطة للفصل، إلا أنه وبعد التصعيد المستمر للانتفاضة، ووقوع العديد من العمليات الاستشهادية في قلب مدينة القدس، وفي وسط التجمعات السكانية الإسرائيلية الكبيرة كنتانيا، وحيفا، وتل أبيب وغيرها، بدأ التحدث عن ذلك، واعتبر هذا في نظر الكثيرين تراجعًا عن مواقفه السابقة.

وعلى الرغم من تحدث شارون كثيرًا ضد سياسة الفصل، فقد ظهرت الكثير من الاقتراحات من جهات أمنية إسرائيلية عديدة، وكان من أهمها إقامة منطقة عازلة تمتد على طول الخط الأخضر مع الضفة الغربية تعتبر منطقة عسكرية مغلقة، ويمنع فيها تحرك المواطنين الفلسطينيين ليلاً مع ضرورة حصولهم على تصاريح خاصة للتحرك نهارًا من مدينة لأخرى.(٨)

وبتوالي العمليات الاستشهادية، ولضغط الشارع الإسرائيلي، وجد شارون نفسه مضطرًا للتراجع عن استراتيجيته السابقة، حيث أوعز للمجلس الأمني المصغر لإقرار خطة خاصة بعزل القدس سميت في حينها خطة غلاف القدس. والهدف من ذلك منع الفلسطينيين من الدخول إلي القدس للقيام بعمليات استشهادية، وتقضي الخطة بإقامة حزامين أمنيين: **الأول**؛ حول ما يسمي بالقدس الكبرى حيث يبدأ من خط مستوطنتي هارجيلو. جيلو جنوب القدس، ثم إلى مستوطنة معاليه أدوميم في الجنوب الشرقي، ثم إلى مستوطنات جبعات زئيف، وسوف يشمل هذا الحزام الكثير من القنوات والخنادق ومناطق المراقبة والمواقع العسكرية. **الثاني**؛ حزام داخل مدينة القدس يحول بين الأحياء اليهودية والأحياء العربية. ويتكون المخطط من إقامة ثلاث مناطق جغرافية ونوعين من العوائق، والمناطق الجغرافية هي: غلاف القدس.(٩)*

وعلى الرغم من الانتقادات الشديدة لهذه الخطة للصعوبات الكبيرة التي ستواجه حركة الحياة اليومية الاقتصادية، والاجتماعية، إلا أن الكثير أقر بأن مثل هذا الحزام، خصوصًا الداخلي، إنما ينطوي على سياسة التمييز العنصري إذ سيعزل حوالي٣٠٠ ألف مواطن فلسطيني يعيشون في القدس الشرقية، وتجعل حياتهم جحيمًا لكثرة نقاط التفتيش والمراقبة بسبب تداخل الأحياء اليهودية مع الأحياء العربية في هذه المنطقة. إلا أن "إسرائيل" بدأت بإجراءاتها لعزل القدس عن عمقها العربي، وذلك بالبدء في إقامة جدار بطول ١٠كم جنوب المدينة لعزلها عن قطاع بيت لحم، وحفر خنادق ووضع أبراج وحواجز في محيط المدينة، كما أنها تنوي نشر خمس فرق من حرس الحدود بين الأحياء اليهودية والعربية.

هذا عن مخطط غلاف القدس، أما عن المخطط المتعلق بباقي الضفة الغربية فقدت نشرت صحيفة القدس بتاريخ ٢٠٠٢\٤\١٦ تفاصيل مخطط الجدار الفاصل بين الضفة الغربية و"إسرائيل"، حيث قرر المجلس الوزاري المصغر، إقامة هذا الجدار بكلفة تقدر بنصف مليار شيقل على أن يتم تنفيذه خلال عام، ويتكون المخطط من:

١. غلاف القدس.

٢. الخط الأخضر، "وهو الذي ستقام عليه كافة أنواع العوائق التي ستنشر عليه، وعليه يتم تحديد المعابر.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

٣. المنطقة العازلة، وهي منطقة واسعة تمتد على طول "الخط الأخضر" بعمق يتراوح بين كيلو متر واحد إلى عشرة كيلو مترات، وتزداد أكثر من ذلك في بعض المناطق خصوصًا التي يتواجد فيها كتل استيطانية، كما هو الحال في منطقة سلفيت.(١٠)

ويتكون الجدار من نوعيين من العوائق: **الأول**؛ يتكون من جدران إسمنتية يصل ارتفاعها إلى ثمانية أمتار مزودة بكمرات الكترونية، يعلوها أبراج عسكرية يبعد الواحد منها عن الأخر ٢٠٠-٣٠٠م، تُبنى وسط التجمعات السكنية مثل القدس، قلقيلية، وطولكرم، وبيت لحم، وأبو ديس، والعيزرية، وباقة الشرقية، ومقاطع في بعض القرى مثل مسحة، والسوا حرة. **الثاني**؛ يتكون من شبك رئيس يصل ارتفاعه إلى ٣ أمتار مثبت عليه مجسات إلكترونية يعلوه سلك كهربائي، يحيط به من الجانبين شارعين أحدهما معبد لدوريات المراقبة العسكرية، والأخر ترابي رملي لكشف أثار الأقدام كما هو الحال على حدود الأردن، على طرف الشارع الواقع شرقي الجدار خندق يصل عمقه في بعض المواقع إلى ٤ أمتار، وعلى جانبي الشارعين شبك لولبي هرمي بعرض مترين وارتفاعه ثلاثة أمتار. كما أنه تم بناء أبراج حديدية على شاكلة أبراج الاتصالات مثبت عليها كاميرات مراقبة. إضافة إلى ذلك تم تحديد مواقع معسكرات جيش على طول الجدار. تبلغ المسافة بين الشيكين اللولبيين بين ١٠٠ - ١٥٠ متر.(١١)

٦/١- معطيات حول الجدار من حيث:

طول الجدار: إن المقارنة التاريخية الأكثر جلاء التي يسعنا القيام بها أن نقارن هذا العمل بجدار برلين، فهذا الأخير كان بطول ١٥٥كم، أما الطول الكلي للجدار الذي يبنيه الجيش الإسرائيلي في الضفة الغربية فسوف يبلغ طوله قرابة ٣٧٠كم، وبينما كان ارتفاع جدار برلين ثلاثة أمتار وستون سم، فإن الجدار في الضفة الغربية ينبغي أن يصل ارتفاعه إلى ٨ أو ٩ أمتار وعرضه إلى ١٠٠م.(١٢)

بنية الجدار: يأخذ الجدار عده أشكال ماديه، ففي قلقيلة، يتكون الجدار من الاسمنت بارتفاع ثمانية أمتار تنتشر حوله أبراج المراقبة، في أماكن أخرى يتكون الجدار من سلسلة من الأسيجة بعضها مكهرب، أضف إلى ذلك خنادق، شوارع، أسلاك شائكة، كاميرات، طريق لتقفي أثار الأقدام، مناطق عزل، وامتداد للعرض ما بين سبعون إلى مئة متر. أما في مناطق أخرى مثل بيت لحم يتكون من البنيتين، السياج (من ضمنها المكهرب)، مناطق العزل، مجسات، خنادق، أسلاك شائكة، ويشمل شارعًا التفافيًا. وذلك لعزل المدينة تمامًا عن الضفة الغربية.(١٣)

٧/١- مراحل بناء الجدار:

المرحلة الأولى: وتشمل مناطق جنين، طولكرم، قلقيلية، والقدس.

المرحلة الثانية: وتشمل مناطق بيت لحم والخليل وباقي حدود الضفة الغربية مع فلسطين المحتلة سنة ١٩٤٨م.

المرحلة الثالثة: وتشمل خطًا طوليًا على الحدود بين الضفة الغربية والأردن، وتسمى مرحلة تمديد الجدار إلى غور الأردن.

ومن المقرر أن يبلغ طول الجدار في مراحله النهائية حوالي ٧٢٨ كم، وقد صرحت راشيل اشكينازي المتحدثة باسم الجيش الإسرائيلي بقولها: (قبل نهاية ٢٠٠٤م سيتم انجاز٥٢٠ كم من أصل ٧٢٨كم مقررة)، والجزء الثاني وطوله ٣٣٠ كم سنة ٢٠٠٤م، والجزء الثالث والأخير سنة ٢٠٠٥.(١٤)

٨/١- بوابات جدار الفصل العنصري

تقوم قوات الاحتلال بإنشاء بوابات على امتداد جدار الفصل العنصري في القرى والبلدات التي يعزلها الجدار بشكل كامل، وما يزيد من معاناة المواطنين وعذابهم هو بعد البوابات عن بعضها البعض، فأحيانًا يضطر المزارعون الفلسطينيون السير لمسافات قد تصل إلى ٥٠ كيلو متر للوصول إلى أراضيهم التي لم تكن تبعد عنهم سوي كيلومتر أو اثنين، وكذلك الحال بالنسبة للطلاب والموظفين والعمال، وتطالب قوات الاحتلال المواطنين بالحصول على تصاريح للمرور عبر بوابات معينة للوصول إلى أراضيهم. ويأتي ذلك بناءً على الأمر العسكري الذي أصدرته قوات الاحتلال بخصوص وضع الأراضي التي عزلها الجدار في المرحلة الأولى التي أعلن عن الانتهاء منها، وما تلاه من إصدار تصاريح للقرى المعزولة خلف الجدار للبقاء في قراهم.

وكذلك التصاريح التي أصدرت للمزارعين في القرى الواقعة خلف الجدار للوصول إلى مزارعهم خلف الجدار، فإن حملة مقاومة جدار الفصل العنصري ترى أن ما ورد في الأمر العسكري رقم (٣٨٧)، 5730-1970 الصادر بتاريخ ٢٠٠٣/١٠/٢ تحت عنوان الإعلان عن إغلاق منطقة التماس رقم ٢\٣٠س هو إقرار صريح من قوات الاحتلال الإسرائيلي يضم كافة الأراضي التي عزلت خلف الجدار إلى إسرائيل. وذلك بعدم السماح بدخولها أو الإقامة بها لغير الإسرائيليين إلا بتصاريح خاصة تصدر عن القائد العسكري.

٩/١- البوابات المنتشرة على طول الجدار

١- بوابة مدخل بلدة قفين

شمال طولكرم : أقيمت هذه البوابة حتى يتمكن المستوطنون القادمون من مدينة جنين الوصول إلى إسرائيل عبر طريق جنين- باقة الشرقية. علمًا بأن هذه البوابة لا تفتح إلا من أجل سيارات قوات الاحتلال والمستوطنين.

٣- بوابة باقة الشرقية

وهي من أجل مرور أهالي بلدة باقة الشرقية ونزلة عيسى ونزلة أبو نار للوصول إلى مدينة طولكرم وباقي المحافظة علمًا بأن هذه البوابة تفتح ساعة في الصباح وساعة بعد الظهر وهي عنوان للذل والشتيمة.

٣- بوابة دير الغصون

وهي من أجل السماح لمزارعي دير الغصون من أجل الوصول إلى مزارعهم وحقول الزيتون المثمرة، وتفتح البوابة من حين لآخر ساعة واحدة صباحًا، وساعة واحدة بعد الظهر، حيث يواجه المزارعين

هناك شتى أنواع الذل والقهر والعقاب، ويتمتع الجنود على هذا الحاجز شأنهم شأن غيرهم من الجنود بمزاجية كبيرة في السماح لمن يريدون بعبورهم من المواطنين.

٤- بوابة شويكة:

وأقيمت من أجل دخول مجنزرات الاحتلال على ضاحية شويكة للوصول إلى مدينة طولكرم.

٥- بوابة قرية ارتاح جنوب طولكرم:

أقيمت من أجل السماح للمزارعين من الوصول إلى مزارعهم لكن الحقيقة تكمن في أن أي مزارع لا يستطيع الوصول إلى أرضه من خلال هذا الحاجز

٦- بوابة فرعون جنوب طولكرم:

أقيمت من أجل قيام مجنزرات الاحتلال بالوصول إلى مدينة طولكرم من المعسكر الاحتلالي الموجود في "مستوطنة أفني خيفت" إضافة إلى إمكانية مرور المستوطنين عبرهما.

٧- بوابة خربة جبارة:

أقيمت من أجل السماح لمواطني خربة جبارة العاملين داخل الأراضي التي استولى عليها الاحتلال لتنفيذ مشروع "الجدار العازل" من الدخول أو الخروج، لكن قواته لا تسمح منذ قيام "الجدار" ولغاية الآن من دخول، أو خروج أي مواطن للبلدة مما يضطر مواطني البلدة من المرور من خلال عبّارات المياه والمشي على بطونهم للوصول إلى مدينة طولكرم، كما تعاني تلك البلدة جراء ذلك، من نقص حاد في المواد الغذائية وأعلاف الحيوانات.

٨- بوابة لبة كفر جمال:

أقيمت البوابة، لكنها مغلقة لغاية الآن، ومن الجدير بالذكر؛ أن ما تدعيه سلطات الاحتلال بإقامة بوابات دخول للمواطنين للوصول إلى مزارعهم مجرد أكاذيب فهي "بوابات" بمثابة نقاط عبور لقواتها ومستوطنيها، علمًا بأن قوات الاحتلال تطالب المواطنين باستصدار تصاريح دخول، لكن المواطنين والمزارعين رفضوا الفكرة باعتبار أنها أراضيهم ولا أحد يستطيع منعهم من الوصول إليها.

٩- بوابة عنبتا:

أقيمت من أجل السماح لمواطني طولكرم من الخروج إلى المدن الأخرى، ولكنها في معظم الأحيان مغلقه ولا يسمح للمواطنين بالمغادرة من خلالها.[١٥]

١٠/١- تعديلات على مسار جدار العزل العنصري

أن التعديلات على مسار الجدار هدفت بالأساس لخدمة المستوطنات الإسرائيلية، والعمل على ضمها واستيعابها، بصرف النظر عما يحدث ذلك من أثر سلبي على حياة الفلسطينيين المعيشية والنفسية والاقتصادية، فضلاً عن كونها خروقات فاضحة لحقوق الفلسطينيين المدنية والسياسية بحسب القوانين والأعراف.

ويمتد جدار الفصل كما جاء في التعديل الأخير (٣٠ نيسان من سنة ٢٠٠٦) مسافة ٧٠٣كم على طول الضفة الغربية، من الشمال إلى الجنوب، منها ١٢٨كم فقط (ما نسبته ١٨.٢% من الطول الكلي للجدار) يقع على خط الهدنة (الخط الخضر). أما عند استكمال بنائه، فسيعزل الجدار ما مساحته ٥٥٥ كم٢ من الأراضي الفلسطينية (أي ما نسبته ٩.٨% من المساحة الكلية للضفة الغربية(٥٦٦١كم٢)، بالإضافة إلى ذلك فإن الجدار سيضم (٩٩) مستوطنة إسرائيلية يقطنها ٣٧٥٠٠٠ آلف مستوطن، أي ما نسبته ٨٣% من عدد المستوطنين المقيمين في الضفة الغربية، فيما سوف يعزل ما يقارب ٦٠ تجمعًا فلسطينيًا يقطنها ما يقارب ٩٠٠٠٠ فلسطيني.

في شهر أيلول من سنة ٢٠٠٤ أصدرت وزارة الدفاع الإسرائيلية أوامر عسكرية جديدة تنص على إيجاد منطقة عازلة بعمق يتراوح ما بين (١٥٠ - ٢٠٠م) على جانب الجدار الشرقي من الجهة لفلسطينية فقط، بحيث يمنع فيها من إقامة أي بناء جديد، الأمر الذي سينجم عنه منع الفلسطينيين من الدخول إلى مساحات إضافية أخرى، تبلغ في مجموعها ٢٥٢كم٢، أي ما نسبته ٤.٤ من المساحة الكلية للضفة الغربية (٥٦٦١كم٢).[١٦]

المبحث الثاني: (القانون الدولي وجدار الفصل العنصري)

أقر المجتمع الدولي منذ سنة ١٩٦٧، أن القوات الإسرائيلية هي قوة احتلال حربي وأن الأراضي الفلسطينية هي أراض محتلة، تنطبق عليها أحكام اتفاقية جنيف الرابعة لسنة ١٩٤٩، المتعلقة بحماية السكان المدنيين وقت الحرب، وبصفة دولة إسرائيل طرفًا متعاقدًا على الاتفاقية، فإنه يتحتم عليها تطبيق أحكام هذه الاتفاقية، كما وتفرض هذه الاتفاقية والقانون الدولي الإنساني، على المتعاقدين توفير الحماية للسكان المدنيين.

وأقرت إسرائيل بتطبيق الاتفاقية على أساس الأمر الواقع، وتطبيق الشق الإنساني، ولم تعترف بأنها دولة احتلال حربي على أراضي سنة ١٩٦٧، ومن القواعد الأساسية للقانون الدولي الإنساني، أن الأعيان المدنية (الممتلكات، المباني) يجب أن تكون بمنأى عن أي استهداف من جانب القوات المحتلة، ويحظر تمامًا التعرض لها، ويجب أن تتوفر الحماية الكاملة لها، كما وأن هناك قيود صارمة وتحريم كامل لاستخدام وسائل قتالية وأسلحة معينة في العمليات الحربية، فالمادة (٥٣) من اتفاقية جنيف الرابعة الخاصة بحماية المدنيين وقت الحرب تنص على أنه "يحظر على دولة الاحتلال الحربي أن تدمر أي ممتلكات خاصة، ثابتة أو منقولة تتعلق بأفراد أو جماعات أو بالدولة أو بالسلطات العامة أو المنظمات الاجتماعية أو التعاونية.[١٧]

كذلك انتهكت دولة الاحتلال مضمون المادة (٤٩) من الاتفاقية الرابعة جراء عمليات النقل الجبري الجماعي أو الفردي للفلسطينيين من مناطق سكنهم التي عزلها الجدار إلى مناطق أخرى داخل الأراضي المحتلة.[١٨]

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

١/٢- موقف الأمم المتحدة

انتقد مبعوث الأمم المتحدة إلى منطقة الشرق الأوسط "تيري رودلارسن" إسرائيل بشدة لمواصلتها بناء جدار الفصل العنصري قائلاً "من حق إسرائيل أن تبني جدارًا على أرضها، لكن ليس على أراضي الآخرين،[١٩] الجدار في مساره الحالي يفصل بين قرى فلسطينية، يفصل بين التلاميذ ومدارسهم.[٢٠] وأفاد تقرير للأمم المتحدة نشر في جنيف في ٢٠٠٣/٩/٣٠، أن قيام إسرائيل ببناء "سياج أمني" على طول الضفة الغربية، سينطوي على ضم قسم من الأراضي الفلسطينية، وهو ما يتعارض مع ميثاق الأمم المتحدة.

وهذه الوثيقة التي أعدها "جون دوغارد" الخبير الجنوب أفريقي مقرر الأمم المتحدة الخاص، حول حقوق الإنسان في الأراضي الفلسطينية المحتلة إثر مهمة قام بها في نهاية حزيران ٢٠٠٣ وهي موجهة إلى مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، وأشار التقرير إلى أن هذا الجدار سيؤدي إلى إلحاق أقسام كبرى من الضفة الغربية بينها مستوطنات يهودية أقيمت في الضفة الغربية بالأراضي الإسرائيلية وخلص إلى أن الوقائع تشير بقوة إلى أن إسرائيل مصممة على خلق وضع ميداني يعادل ضمًا بحكم الأمر الواقع، وأضاف التقرير أن ضمًا من هذا النوع الذي يعتبر غزوًا بموجب القانون الدولي، يحظره ميثاق الأمم المتحدة، ومعاهدة جنيف الرابعة، المتعلقة بحماية المدنيين في زمن الحرب.[٢١]

٢/٢- موقف الجمعية العامة للأمم المتحدة

اعتبرت الجمعية العامة للأمم المتحدة في٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣ بناء الجدار في الأراضي الفلسطينية غير شرعي ويتناقض مع القانون الدولي، وذلك في قرار نص على التالي: (تطلب الجمعية العامة من إسرائيل وقف بناء الجدار وإزالة ما تم بناءة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، بما في ذلك أجزاء داخل القس الشرقية وحولها، والتي تبعد عن خط الهدنة لسنة ١٩٤٩م وتتعارض مع المواد ذات الصلة في القانون الدولي).[٢٢]

وفي ٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣ عقدت الجمعية العامة جلسة طارئة بعد أن أشار الأمين العام للأمم المتحدة كوفي عنان في تقرير صدر في ٢٨/ ١١/ ٢٠٠٣ توضيحًا لموقفة من الجدار بأن (لإسرائيل حق الدفاع عن مواطنيها، ولكن على ألا يتعارض ذلك مع القانون الدولي. إن إسرائيل لم تذعن لطلب الجمعية العامة السابق، الذي طلب وقف بناء الجدار في الأراضي الفلسطينية المحتلة وإزالته). وأضاف بأن (بناء الجدار في الظروف الراهنة لا يمكن النظر إليه إلا بوصفة عملاً غير إيجابي وسيزيد من معاناة الفلسطينيين).

وتبنت الجمعية العامة في جلستها تلك قرارًا أخر بشان الجدار تطلب بموجبة من محكمة العدل الدولية في لاهاي (إبداء الرأي بشان العواقب القانونية لبناء إسرائيل حاجزًا فاصلاً في الضفة الغربية). وقد أيد القرار (٩٠) دولة واعترض علية (٨) دول وامتنعت عن التصويت (٧٤) دولة. وقد عبرت الجمعية العامة في هذا القرار عن (القلق البالغ بشأن بدء بناء الجدار والاستمرار في بنائه داخل الضفة الغربية وحول القدس الشرقية، الأمر الذي يشتت آلاف المدنيين، ويؤدي بالأمر الواقع إلى ضم أراض واسعة).[٢٣]

٣/٢- قرار محكمة العدل الدولية (محكمة لاهاي)

أصدرت محكمة العدل الدولية في ٢٠٠٤/٧/٩ / قرارها الاستشاري بعدم شرعية الجدار العنصري الاحتلالي، وطلبت المحكمة من جميع الدول الأعضاء عدم الاعتراف بالوضع الراهن غير الشرعي الناجم عن بناء الجدار.. والامتناع عن تقديم المساعدة أو العون للإبقاء على هذا الوضع داعية الجمعية العامة للأمم المتحدة ومجلس الأمن إلى البحث في التحركات والآليات اللازمة للقيام بها لإنهاء هذا الوضع غير الشرعي، وكما كان متوقعًا أن أمريكا سوف تعارض أي قرار يدين إسرائيل حول هذا الجدار فقد صدر القرار بأغلبية (١٤) صوتًا مقابل صوت واحد للقاضي الأمريكي الذي صوت ضد هذا القرار، وجاء بالقرار (أن على إسرائيل أن تفي بالتزاماتها في احترام حق الفلسطينيين في تقرير المصير والقانون الإنساني والدولي وقانون حقوق الإنسان وخصوصًا منح حرية الوصول إلى الأماكن المقدسة وطلب القرار من الحكومة (الإسرائيلية) التوقف الفوري عن بناء الجدار وإزالة الأجزاء التي تم بناؤها في الأراضي الفلسطينية المحتلة بما في ذلك القدس ودفع تعويضات للفلسطينيين عن الإضرار التي لحقت بهم من جراء بنائه.. كما طالب القرار الأمم المتحدة لمضاعفة جهودها لإنهاء الصراع الإسرائيلي الفلسطيني الذي يهدد السلام العالمي.[٢٤]

٤/٢- الموقف الإسرائيلي

رفضت إسرائيل أي قرار من محكمة العدل الدولية ضد بناء جدارها الفاصل في الضفة الغربية. وقال وزير العدل يوسي لابيد أن القرار الوحيد الذي تأخذه الحكومة الإسرائيلية في الاعتبار هو قرار المحكمة الإسرائيلية العليا، متهمًا محكمة لاهاي بتبني موقف معاد مسبقًا لإسرائيل، ورأت الحكومة الإسرائيلية في بيان لها أن قرار محكمة العدل الدولية حول الجدار الفاصل في الضفة الغربية (يتجاهل كليًا الإرهاب الفلسطيني، وهو سبب بناء الجدار) وأفاد البيان لو لم يكن هناك إرهاب لما كان هناك جدار).[٢٥]

٥/٢- الموقف الفلسطيني:

موقف السلطة الوطنية

جاء الموقف الفلسطيني على لسان الرئيس الشهيد ياسر عرفات ومسئولون آخرون، حيث اعتبر الرئيس عرفات، استمرار إسرائيل في بناء "جدار الفصل العنصري" المسمى بزعمهم "الجدار الواقي" على أراضي الضفة الغربية شرق "الخط الأخضر" بأنه "تدمير لعملية السلام"، وأوضح أن إسرائيل تصادر من خلال إقامة الجدار (٥٨ %) من أراضي الضفة الغربية، وتسيطر على أحواض المياه الجوفية، وتقسم عشرات المدن والقرى الفلسطينية، تمهيدًا لطرد وتشريد ما يزيد عن ٢٠٠ ألف فلسطيني من بيوتهم

وممتلكاتهم، إضافة إلى إقامة جدار برلين جديد حول مدينة القدس الشريف لعزلها عن محيطها الفلسطيني وتهويدها، وطمس هويتها التاريخية والدينية والروحية العربية والإسلامية.

ولم يقتصر الموقف الفلسطيني، على إصدار بيانات الشجب والاستنكار، بل شهد تحركًا ملموسًا في الأمم المتحدة، قاده ممثل فلسطين لدى المنظمة الدولية آنذاك د. ناصر القدوة، الذي أكد أن استمرار بناء الجدار العازل يعني استمرار الاستيلاء على الأراضي وفرض سياسة الأمر الواقع ومصادرة آلاف الدونمات من الأراضي الزراعية في انتهاك واضح وصريح لميثاق الأمم المتحدة واتفاقية جنيف الرابعة، التي تم التأكيد عليها من قبل مجلس الأمن، وتنطبق على الأراضي المحتلة سنة ١٩٦٧م.[٢٦]

الموقف شبه الرسمي

جاء الموقف شبه الرسمي، في مواجهة بناء "جدار الفصل العنصري" على قدر عال من المسؤولية، حيث شرعت الكثير من الشخصيات الأكاديمية والنقابية لشرح مخاطر بناء الجدار، لقناصل الدول الأجنبية، كما نظمت الكثير من اللجان اعتصامًا شاركت فيها وفود أجنبية للتنديد ببناء الجدار.[٢٧]

الموقف الشعبي

كان للآثار المأساوية المترتبة على بناء جدار الفصل العنصري، والتي مست مئات الآلاف من الشعب الفلسطيني دورًا في تحفيز قطاعات واسعة من الرأي العام الفلسطيني للاحتجاج على بناء جدار الفصل العنصري، في مختلف المدن والقرى التي تضررت من بناء الجدار، ولم يقتصر الموقف الشعبي على تنظيم المسيرات والمظاهرات، بل تعداه إلى رفع دعاوى في المحاكم الإسرائيلية، لوقف بناء جدار الفصل العنصري، وصل عددها إلى ٤٠٠ دعوى رفعت في المحاكم الإسرائيلية، من جانب ملاك الأراضي المصادرة.[٢٨]

٦/٢- الموقف الشعبي العربي

أما بالنسبة للبعد العربي فقد تميزت الفعاليات في الدول العربية باقتصارها على الندوات والورش التي تم تنظيمها من قبل مؤسسات وتجمعات مهتمة بالشأن الفلسطيني. ولم تتحول هذه الفعاليات إلى خطة عمل أو برنامج تنفيذي يدعم الجهد الفلسطيني ولم تؤدي البيانات الرسمية الصادرة إلى جهد عملي يتوجه إلى دول العالم من مؤسسات رسمية وشعبية يضغط من أجل تنفيذ فتوى محكمة العدل الدولية على أقل تقدير.[٢٩]

٧/٢- موقف الجامعة العربية

اتضح موقف جامعة الدول العربية بشأن الجدار الفاصل في كلمة الأمين العام السابق للجامعة عمرو موسى، والتي ألقاها نائبه بمناسبة يوم التضامن مع الشعب الفلسطيني حيث أشار إلى أن الممارسات الإسرائيلية وصلت إلى ذروتها في إقامة الجدار الفاصل الذي ستكون له انعكاسات خطيرة تتمثل في تقطيع أوصال الأراضي الفلسطينية، ومصادرة آلاف الدونمات، وعزل التجمعات السكانية الفلسطينية في القرى والمدن، علاوة على ازدياد التدهور الاجتماعي للمواطنين بشكل ينذر بوصول الأزمة إلى حافة الكارثة، حيث أصبح أكثر من (٦٠%) من المواطنين الفلسطينيين يعيشون في ظروف مأساوية وخطيرة، كما أن إقامة هذا الجدار يقضي على أي احتمال لإقامة دولة فلسطينية قابلة للحياة حسب رؤية الرئيس الأمريكي جورج بوش.[٣٠]

وأكد أن الجامعة العربية تطالب بالحماية الدولية للشعب الفلسطيني، وإيجاد آلية للمراقبين الدوليين تقوم بضبط الأوضاع ومنعًا للانتهاكات الإسرائيلية في الأراضي الفلسطينية، كما تشرف على إيقاف عملية بناء الجدار الفاصل، طبقًا لقرارات الأمم المتحدة حتى يأتي أوان استئناف العملية التفاوضية.[٣١]

٨/٢- الموقف الأوروبي

عقب صدور القرار جدد الاتحاد الأوروبي ضغوطه على إسرائيل لتفكيك جدارها الأمني في الضفة الغربية. وقال منسق السياسة الخارجية بالاتحاد الأوروبي خافيير سولانا "بأن تأثير الجدار لا يقتصر على مصادرة أرض فلسطينية والتسبب في صعوبات إنسانية واقتصادية لا حصر لها وحسب، لكنه أيضًا قد يحكم مسبقًا على نتائج مفاوضات مستقبلية، ويعوق التوصل إلى حل سياسي عادل للصراع".

أما المتحدث باسم المفوضية الأوروبية جان كريستوف فيلوري قال أن حكم محكمة العدل الدولية في لاهاي بهولندا بشأن الجدار يؤكد - فيما يبدو- خرق إسرائيل للقانون الدولي". وفي بروكسل، قال وزير الخارجية الهولندي بين بوت، بصفته رئيس مجلس الاتحاد الأوروبي، أن إقامة إسرائيل لهذا الجدار "يعد خرقًا لخط الهدنة لسنة ١٩٤٩م ويتناقض مع بنود القانون الدولي ذات الصلة، وحث الجمعية العامة للأمم المتحدة على اتخاذ إجراءات بناءة على القرار، مشيرًا إلى أنه" الآن أصبح من حق الجمعية العامة أن تقرر كيفية تنفيذ نصيحة المحكمة". واشارت هاكلينا فيريجن ستيوارت القانونية الهولندية المتخصصة في القانون الدولي إلى "أن مجرد أن تعيد محكمة العدل الدولية القول بأن اتفاقيات جنيف الرابعة تنطبق على الأراضي المحتلة أمر حاسم. ويؤكد ذلك مجددًا أن المستوطنات غير قانونية". وفي مدريد، أصدرت وزارة الخارجية الإسبانية بيانًا رسميًا تؤيد فيه قرار محكمة لاهاي الدولية بهدم الجدار الإسرائيلي لما ألحقه من خسائر بالفلسطينيين.[٣٢]

٩/٢- الموقف الأمريكي

ظل الموقف الأمريكي على حاله من موضوع الجدار، حيث أبدت امتناعها ومعارضتها منه "إعلاميًا"، ولكن عمليًا كانت داعمة لبناء "الجدار"، ولعل الموقف الأمريكي في الأمم المتحدة، قد فضح حقيقة الموقف الأمريكي من موضوع الجدار، وكشف حقيقة النوايا الأمريكية تجاه قضايا الشعب الفلسطيني. فإعلاميًا أبدت الولايات المتحدة الأمريكية في آب ٢٠٠٣ عن قلقها من بناء جدار الفصل العنصري، وقال "سكوت ماكليلان" المتحدث باسم البيت الأبيض، "أن السياج يمر بأراض هي في أفضل الأحوال محل نزاع، موضحًا

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

أن واشنطن تريد إلغاء السياج تمامًا، لكنها تود إعادة رسم مساره في ضوء الرفض الإسرائيلي".[٣٣]

وفي أعقاب الضغوط الأمريكية على إسرائيل لتعديل مسار جدار الفصل، سافر "دوف فاسيغلاس" مدير عام مكتب رئيس الحكومة، و"عاموس بارون" مدير عام وزارة الدفاع في ٢٠٠٣/٩/٢٠ إلى واشنطن، للاجتماع مع "كونداليزا رايس" مستشارة الأمن القومي آنذاك ومساعديها، وذلك بهدف تقليص هوة الخلافات في الآراء بين الدولتين والتوصل إلى حل وسط يمكن بموجبه بناء الجدار في منطقة مستوطنة "أرئيل" وغرب شمال الضفة الغربي، وعرضت الولايات المتحدة الأمريكية ثلاث تحفظات.[٣٤]

- معارضة شديدة لبناء الجدار حول المستوطنات الواقعة غرب شمال الضفة الغربية (ارئيل وكرني شومرون وقدوميم) وربطها بامتداد إقليمي بإسرائيل.
- تحفظات أقل حدة من إدخال مستوطنة "بيت آريه" إلى داخل الجدار.
- معارضة لمرور جدار "غلاف القدس" في الحرم الجامعي لجامعة القدس.

ولكن هذه المواقف الأمريكية المعارضة لبناء الجدار تبخرت، بعدما وقفت الولايات المتحدة الأمريكية، في مجلس الأمن الدولي، ولاحقًا في الجمعية العامة، للتصويت ضد مشروع قرار عربي يدين بناء جدار الفصل العنصري. حيث استخدمت الولايات المتحدة يوم الأربعاء ٢٠٠٣/١٠/١٥، حق النقض "الفيتو" في مجلس الأمن الدولي ضد مشروع قرار يدين قيام إسرائيل ببناء جدار الفصل العنصري، وحصل مشروع القرار على تأييد عشرة دول، بينما امتنعت عن التصويت أربعة دول أخرى وهي: ألمانيا، وبريطانيا، وبلغاريا، والكاميرون، وانتقد المندوب الأمريكي في الأمم المتحدة "جون نيغروبونتي" الذي استخدم حق النقض للمرة الثانية خلال شهرين ضد مشروع قرار يدين إسرائيل، النص الذي تقدمت به سوريا باسم المجموعة العربية، وقال "نيغروبونتي" أن النص الذي عرض للتصويت "ليس متوازنًا"، ولا يتضمن إدانة للإرهاب بعبارات واضحة، وفشل في المساواة بين الجانبين في المجال الأمني في الشرق الأوسط بما في ذلك الهجمات التي عانت منها إسرائيل في السنوات الثلاث الأخيرة".

ولم يتوقف الدعم الأمريكي لإسرائيل عند معارضة قرار مجلس الأمن الدولي بل لاحق الموقف الأمريكي، حتى قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، مساء الأربعاء ٢٠٠٣/١٠/٢٢، حينما تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرار تسوية صاغه الاتحاد الأوروبي يطالب الدولة العبرية "بوقف بناء الجدار الذي تقوم ببنائه في الأراضي الفلسطينية". وبررت الولايات المتحدة معارضتها للقرار الذي صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة حول وقف بناء الجدار الفاصل في الضفة الغربية بالقول أنه لم يكن متوازنًا.[٣٥]

١٠/٢- موقف المنظمات الدولية

منظمة هيومن رايتس ووتش:

وقد أصدرت منظمة (هيومن رايت وتشز) بيانًا بتاريخ ٢٠٠٤/٢/٢١ تعتبر فيه أن الجدار العنصري مخالفًا لحقوق الإنسان.[٣٦]

منظمة العفو الدولية:

أدانت منظمة العفو الدولية بناء الجدار في تقرير نشرته في ٧ يوليو/ تموز ٢٠٠٣بعنوان (إسرائيل والأراضي المحتلة.. العيش تحت الحصار)، وحذرت من آثار الجدار الاقتصادية والاجتماعية ووصفتها بالخطيرة على أكثر من ٢٠٠ ألف مواطن فلسطيني في البلدات والقرى القريبة التي سيفصلها الجدار، محملة إسرائيل المسؤولية المباشرة عن المستويات المرتفعة للبطالة، والفقر، وسوء التغذية، والمشكلات الصحية الأخرى التي يعاني منها الفلسطينيون. وقالت دوناتيلا روفيرا مندوبة المنظمة التي رأست فريق البحث في هذا التقرير "لو كانوا بنوا الحاجز على خط ما قبل حرب ٦٧ لم يكن أمامنا شيء نقوله عنه ولكنهم يبنونه داخل الأراضي المحتلة حيث يعزل المجتمعات الفلسطينية".[٣٧]

المبحث الثالث: (آثار بناء الجدار على الحياة الاجتماعية للفلسطينيين)

تتركز الآثار الاجتماعية المترتبة على بناء جدار الفصل العنصري، في مجال الخدمات بشكل عام، حيث سيتسبب الجدار في عزل التجمعات الفلسطينية المتضررة وما ينجم عن ذلك من تقييد للحركة والتنقل، وإنشاء هذه الجيوب يتزامن مع بنية تحتية غير كافية، ومع توزيع غير متكافئ لخدمات "الأونروا" والمنظمات غير الحكومية مقارنة مع مناطق الضفة الغربية الأخرى وبالنسبة لفصل التجمعات التي يمر الجدار الفاصل من أراضيها على الخدمات الأساسية التي يستفيد منها الأهالي بشكل يومي، تشير نتائج مسح الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، حول الجدار الفاصل، بأن (٣٠) تجمعًا تم فصلها عن المراكز الصحية و(٢٢) تجمعًا تم فصلها عن المدارس، و(١١) تجمعًا تم فصلها عن بدالة الهاتف، و(٨) تجمعات تم فصلها عن المفتاح الرئيس لشبكة المياه، و(٣) تجمعات تم فصلها عن المحول الرئيس لشبكة الكهرباء.[٣٨]

لقد أثرت إقامة الجدار بشكل واسع جدًا في حياة الناس القريبين منه على الجانبين، ولم يكن التأثير الوحيد هو الفصل بين الأسر، أو بينهم وبين أراضيهم، أو انتقالهم من أماكن إقامتهم إلى أماكن أخرى فحسب، بل كان هناك تأثير في مَنْ بقي منهم بشكل مباشر خلف الجدار لعدم وصولهم إلى الخدمات الأساسية الضرورية لحياتهم، مثل الخدمات الطبية والتعليم، وذلك لانقطاعهم عن المواصلات أو لأنها أصبحت بعيدة، أو لأن مراكز الخدمات أصبحت في الجهة الأخرى من الجدار، ولا يمكن الوصول إليها حتى لو كانت المسافة قصيرة.[٣٩]

ويمكن أن نجمل أهم الانعكاسات الاجتماعية على المجتمع الفلسطيني نتيجة بناء جدار الفصل بالآتي:

- تقطيع الأواصر الأسرية والعلاقات الاجتماعية بين الناس: سوف يؤدي الجدار إلى إعاقة العلاقات الاجتماعية بين أولي القربى من المجموعات السكانية القاطنة حوله، حيث أن أفراد العائلة الواحدة ربما لن يتمكنوا من التحرك بيسر وسهولة في زياراتهم المتبادلة وفي تواصلهم، كما ستقل إلى درجة كبيرة اجتماعاتهم الأسرية والعائلية. أما العلاقات الاجتماعية المتجذرة بين الفلسطينيين على جانبي الخط الأخضر فسوف يمزقها الجدار، حيث كان التواصل سابقًا واردًا، خصوصًا وأن بعض القرى الفلسطينية مقسمة إلى جزأين، جزء في أراضي سنة ١٩٦٧، والجزء الآخر في أراضي سنة ١٩٤٨.[٤٠]
- إحساس الفلسطينيين بالعيش تحت التهديد الدائم بالجوع، وفي ظل حياة يمكن أن يكون أفضل وصف لها أنها في سجن مفتوح، فما الذي يمكن أن نتصوره في الحياة التي تخضع بشكل دائم للمراقبة من قبل جنود مدججين بالسلاح ولديهم صلاحيات كاملة بإطلاق النار على الفلسطينيين في أي وقت تحت ذريعة تهديد الأمن.[٤١]

١/٣- الافتقار للرعاية الصحية

يمثل الجدار تحديًا منهجيًا لتقديم الرعاية الصحية في الضفة الغربية، كما يمثل تحديًا لحقوق الإنسان الأساسية. وقد كان تقديم الخدمات الطبية الطارئة أكثر الأمور تأثرًا بهذا القيد الجديد على حرية الحركة والتنقل، ولكن أثرة يمتد إلى العديد من مستويات الخدمات الأخرى سواء كانت الأولية أو الثانوية أو الثالثة. لقد أوجد الجدار عددًا من المغازل والمجتمعات الهشة والمحرومة من الخدمات، ولا يستطيع عدد منها الوصول إلى أي نوع من الخدمات الطبية. ومن خلال تجزئة شبكة الرعاية الصحة المحلية، فإن الجدار يهدد عملية التواصل في الجهاز الصحي الوطني الفلسطيني. ولعل عزل الجدار للقدس الشرقية المحتلة، حيث تتركز خدمات الرعاية الطبية للمستوى الثالث، يُعد مثالاً صارخًا على هذا الوضع.[٤٢]

٢/٣- أثر الجدار على التعليم

يضع الجدار صعوبات كبيرة في مجال التعليم، لأن الوصول إلى مراكز التعليم المدنية والقروية لأولاد القرى المجاورة تضرر كثيرًا،[٤٣] حيث تضاعفت المسافات الناتجة عن تغير المسالك والاتجاهات وبالتالي أدت إلى زيادة الأعباء المادية والجسدية على المعلمين والطلاب الذين أصبحوا يضطرون إلى السفر مسافات طويلة للوصول إلى مدارسهم علاوة على ما يتعرضون له من إجراءات عسكرية مشددة على الحواجز، ونقاط التفتيش، مما يؤدي إلى تأخيرهم وإرجاعهم بكثير من الأحيان.[٤٤]

٣/٣- أثر الجدار على قطاع السياحة

أثر بناء الجدار على حركة السياحة الدينية التي تتميز بها فلسطين عن غيرها من بلاد العالم، وبخاصة بعد عزل المراكز الرئيسية للسياحة الدينية في فلسطين والمتمثلة في مدينتي القدس وبيت لحم عن بعضهما البعض، حيث أصبح التنقل بين المدينتين الذي كان لآلاف السنين بلا قيود شبة مستحيل بالنسبة للسكان الفلسطينيين. وستصبح القدس بعد اكتمال الجدار الفاصل الذي يحيط بها في حالة أشبه بالعزل الانفرادي الحضاري عن القرى والمناطق التي بنت المدينة معها علاقات تاريخية وحضارية منذ إنشائها قبل أكثر من خمسة آلاف عام، وهو ما يعني فقدان المدينة لأول مرة في تاريخها جزءًا مهمًا من نسيجها الحضاري والثقافي الذي تكون عبر السنين.[٤٥] ويخشى أن تؤدي هذه التأثيرات الاجتماعية المتعددة والمفروضة على الناس إلى دفعهم نحو الهجرة وترك وطنهم، وأرضهم، ومزارعهم، وممتلكاتهم، خصوصًا وأن الأعباء يصعب تحملها، فكيف إذا أضيفت إليها الأعباء الاقتصادية والسياسية وغيرها التي لا يشعر بها إلا هؤلاء الذين يقعون تحت وطأتها؟[٤٦]

ومن هنا؛ فإن سلطات الاحتلال تراهن على تهجير الفلسطينيين للمرة الثالثة من خلال التضييق على السكان بإقامة الجدران العازلة، وبالتالي خلق ظروف قاسية تجعل الناس يرحلون من تلقاء أنفسهم، حيث قول شارون (أنت ببساطة لا تحمل الناس في شاحنات وتذهب بهم بعيدًا ...أنا أفضل إتباع سياسة إيجابية بخلق ظروف تقنع الناس بالمغادرة).[٤٧]

٤/٣- المقاومة الشعبية لجدار الفصل العنصري (الحملة الشعبية)

بدأت الحملة بمبادرة من شبكة المنظمات البيئية الفلسطينية غير الحكومية (PENGON) عبر مؤسساتها التي بدأت بالعمل على الجدار منذ بدايته في تشرين الثاني ٢٠٠٢، حيث انطلقت الحملة في محاولة لمواجهة جدار الفصل العنصري الذي تقوم إسرائيل ببنائه، وفضح الأهداف التي تحاول حكومة الاحتلال تحقيقها من خلاله على حساب الشعب الفلسطيني وأرضه. الحملة عبارة عن حملة شعبية تقوم في الأساس على عمل الفئات واللجان الشعبية التي تنظم نفسها ضد جدار الفصل العنصري، وانطلاقًا من القاعدة الشعبية كأساس للحملة فإنها لا تتبنى منهج حزب سياسي معين ولا تتبع في سياستها وبرامجها لأية منظمة، الحملة وجدت لمقاومة جدار الفصل العنصري وكل مَنْ يعمل في الحملة يعمل ضمن هذا الهدف، مع ذلك فإن الحملة تتمسك بالثوابت الوطنية الفلسطينية في التحرر من الاحتلال الاستقلال الناجز وحق العودة، وتعتبر أن قضية الشعب الفلسطيني هي قضية عادلة ومطالبه حقوق مشروعة لابد أن تسترد كاملة دون أية مساومات.[٤٨]

مهمة الحملة:

أن هدف الحملة هو وقف بناء جدار الفصل العنصري ،حيث تدعوا الحملة إلى:

دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449



(١) الوقف الفوري لبناء الجدار.
(٢) فك جميع أجزاء الجدار والمناطق المتعلقة به التي تم بنائها.
(٣) إعادة الأراضي التي تمت مصادرتها بدعوى فتح طريق لبناء جدار.
(٤) تعويض الأضرار ومصادر الدخل التي فقدت بسبب تدمير الأرض والأملاك (هذا التعويض سيكون إلى جانب وليس بديلا عن إرجاع الأراضي). ([٤٩])

بهدف تحقيق هذه الأهداف، ودعم القرى في كفاحهم لحماية أراضيهم ومستقبلهم، تسعى الحملة إلى:

- تعبئة وحشد التضامن مع القرى المتأثرة بالجدار.
- تنسيق الجهود لوقف الجدار ودعم القرى والتجمعات المحلية ضمن منظمات المجتمع المدني المحلي لدي مخاطبة الفاعلين المحليين الوطنيين والدوليين.
- تنشيط المنظمات والحركات والفاعلين الدوليين حول الحملة.
- تقليل الآثار الحالية للجدار على القرى والمواطنين وتقديم الدعم لهم للبقاء على أراضيهم والدفاع عنها.
- زيادة الوعي على المستوى الوطني والدولي حول آثار الجدار على المدن والقرى الفلسطينية بما في ذلك الآثار النفسية والإنسانية والبيئية والقانونية.
- ربط قضية الجدار مع الاحتلال وعواقبه على الحياة والأرض من خلال محاولات كسب التأييد والدعم.[٥٠]

الحملة والجدار:

ترى الحملة أن الجدار الذي تعمل إسرائيل على بنائه في الضفة الغربية وقطاع غزة هو جدار سياسي يقوم على الفكر العنصري الاستعماري، ترفض الحملة فكرة (الأمن) الذي تروجها إسرائيل كسبب رئيس وراء بنائها الجدار، حيث ترى الحملة أن الجدار يتيح لحكومة الاحتلال السيطرة على ما يقارب (٤٦%) من الضفة الغربية ويحقق أهداف سياسية، خالقًا واقعًا على الأرض يجعل أية مطالبة بالثوابت الفلسطينية مجرد أحلام، الجدار يرسم الحدود على الأرض ويستولي على مصادر المياه الرئيسة والأراضي الزراعية في الضفة الغربية. ويضع الفلسطينيين في جيتوهات معازل عنصرية لها بوابات تخضع لرحمة المستوطنين، الجدار يدمر المنشآت الاقتصادية، ويحرم الفلسطينيين من العمل أو التعليم، وباختصار الجدار لا يلغي فقط إمكانية قيام دولة فلسطينية مستقلة، بل يلغي كذلك إمكانيات الوجود الفلسطيني على هذه الأرض، فالجدار نبع من عقلية فاشية عنصرية تراودها رغبات التطهير العرقي الكامل للفلسطينيين.[٥١]

آليات العمل ضد الجدار:

الحملة في الأساس هي حملة فلسطينية شعبية، تقوم على الفعاليات والنشاطات المختلفة التي تنظمها اللجان الشعبية لمقاومة الجدار في القرى والمدن الفلسطينية، الحملة تعمل على التعبئة ضد الجدار على الصعيد العالمي هادفة إلى الحصول على دعم المجموعات الشعبية والمنظمات الدولية المؤيدة للشعب الفلسطيني، والذي يتمثل في المظاهرات والفعاليات التي تنظمها هذه المجموعات في مجتمعاتها بهدف الضغط على حكوماتها لإدانة الجدار ومطالبة إسرائيل بوقفة، وهدم ما بنى منة.[٥٢]

المنظمات غير الحكومية المشكلة للحملة:

اتحاد لجان العمل الصحي - اتحاد لجان الإغاثة الصحية - المؤسسة الفلسطينية للتبادل الثقافي- اتحاد لجان العمل الزراعي- اتحاد المزارعين - اتحاد لجان الإغاثة الزراعية - مجموعة الهيدرولوجيين الفلسطينيين - مركز العمل التنموي معًا - جمعية الشبان المسيحية - مركز القدس للمساعدة القانونية - مركز أبحاث الأراضي - مركز البحوث التطبيقية (أريج).[٥٣]

خاتِمَةٌ

لم يكن جدار الفصل سوى وسيلة واحدة من سلسلة طويلة من الوسائل والخطط الإسرائيلية التي ابتدعتها واتبعتها إسرائيل منذ سنة ١٩٦٧ بهدف مصادرة وضم نحو نصف أراضي الضفة الغربية ومعظم مواردها الطبيعية. فقد كان لبناء المستوطنات، والطرق الالتفافية التي تخترق وتحيط بالضفة الغربية من كل الاتجاهات، والقواعد العسكرية، وحواجز التفتيش، والمناطق العسكرية المغلقة، نتائج على أرض الواقع صادرت إسرائيل بموجبها الأراضي الخصبة والمناطق التي تختزن الجزء الأكبر من موارد المياه والمناطق الاستراتيجية، وحولت الضفة الغربية إلى كانتونات معزولة عن بعضها لا تواصل بينها وغير قابلة للحياة على المدى البعيد. إن الجدار يمكن أن يعتبر نكسة ثالثة من دون حرب تقليدية، تضاف لنكبة سنة ١٩٤٨، ونكسة سنة ١٩٦٧، بوصفها تتشابه معها، وإن بدرجات متفاوتة، بالمحصلة النهائية.

إن ما أوضحته هذه الدراسة من أثار سلبية وبخاصة الاجتماعية على المجتمع الفلسطيني، ما هي إلا مجرد أمثلة قليلة عن واقع مرير ما زال يتشكل ويعيشه الفلسطينيون يوميًا، فهناك فئة قد عزلها الجدار تمامًا عن بقية المجتمع الفلسطيني وحشرت بينة وبين الخط الأخضر، فلا دخول ولا خروج إلا بأذونات معدودة، فضلاً عن مستقبل غامض يهددها. وهناك فئة شطر الجدار بلداتها إلى نصفين، نصف خلف الجدار ونصف أمامه، كما أن كثيرًا من أراضيها وممتلكاتها صودر لقيام الجدار وملحقاته عليها. وفئة ثالثة فصلها الجدار عن التواصل مع أراضيها التي تعتبر مصدر رزقها، وفئة رابعة منعها الجدار من الوصول إلى أماكن عملها، ومدارسها، وجامعاتها. وهناك فئات إضافية لا يمكن حصرها بسهولة قد تضررت نتيجة بناء الجدار.

يمكن الاستنتاج بعد ذلك كله؛ أن الجدار لا يمكن اعتباره إلا كارثة كبرى خطيرة حلت بالفلسطينيين، وما الآثار الناتجة عنه حتى الآن إلا جزء يسير من أثار مستقبلية أخطر على مجمل الوضع الفلسطيني يصعب التنبؤ بها.

التوصيات:

(١) استخدام الجدار بوصفه مسوغًا إضافيًا للمقاومة، بسبب المعاناة الشديدة التي يسببها الجدار.

(٢) لابد من العمل على مضاعفة عمليات المقاومة داخل كل مدينة أو قرية معزولة.

(٣) ضرورة التعامل مع الجدار العنصري على اعتبار أن كل الجوانب مهمة، فالعمل العسكري لا يلغي التحرك السياسي أو القانوني.

(٤) تفعيل دور الجامعة العربية وتعاونها مع السلطة الوطنية الفلسطينية للتحرك على الساحة الدولية، وشرح الموقف العربي، وواقع المعاناة الفلسطينية على الأرض.

(٥) توقيع الفصائل الفلسطينية على الوثيقة المصرية، لوضع خطة مشتركة للفصائل وتقاسم الأدوار فيما يتعلق بالتعامل مع الجدار.

(٦) مخاطبة الاتحاد الأوروبي بمذكرة قانونية إنسانية عن أثار الجدار.

(٧) تحرك منظمات المجتمع المدني العربية لتشكيل موقف عربي شعبي في مواجهة الجدار، وخاصةً في أوروبا.

(٨) الضغط على الولايات المتحدة الأمريكية، ومجلس الأمن الدولي، من أجل إصدار قرار يدين الجدار.

(٩) التركيز على أن الجدار هو عقلية انعزالية، في مقابل اتجاه العالم نحو الانفتاح.

(١٠) مقارنة معاناة الفلسطينيين من الجدار بمعاناة اليهود السابقة.

(١١) التركيز على الآثار الناجمة عن الجدار، من حيث تأثيره في حياة السكان، والأضرار بحياتهم.

(١٢) فضح الممارسات الإسرائيلية، وخاصةً سياسة هدم البيوت وترحيل السكان.

الهوامش:

(١) **الغيتو**: مصطلح استخدم للإشارة إلى الأحياء اليهودية في أوروبا وجعل من الغيتو رمزًا لعزلتهم، وما لبث أن أصبح مكانًا مزريًا محاطًا بأسوار عالية، يمنع اليهود من مغادرته بعد منتصف الليل مما ترك آثاره العميقة على نفسيتهم. (أبو الهيجاء، إبراهيم، **جدار الخوف**، ص٨٦)

(٢) **ثيودور هيرتزل**: مؤسس الحركة الصهيونية والتي تهدف إلى جمع اليهود في دولة خاصة بهم.

(٣) أبو الهيجاء، إبراهيم، **جدار الخوف**، مصر، الجيزة، ٢٠٠٤، ط١، ص٤٤.

(٤) ميناراغ، الان، **جدار شارون**، ط١، ٢٠٠٥، ترجمة عبود كاسوحه، دار الأولى للنشر والتوزيع بموجب اتفاق مع دار (*Presse de la renaissance*)، ص٢٧

(٥) أبو الهيجاء، إبراهيم، **جدار الخوف**، ط١، ص٩٨.

(٦) الحسن، بلال، **شعار الفصل وإنشاء الجدران العالية يسيطر على عقول الجميع في إسرائيل**، ٩يوليو٢٠٠١م، العدد ٨٢٥٩.

(٧) الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، ٢٠٠٤/١٠ . جمعية القانون *http/www/anhari .net*

(٨) أبو الهيجاء، إبراهيم، **جدار الخوف**، ط١ ٢٠٠٤، ص ١٣٩.

(*) **غلاف القدس**: الذي تقيمه إسرائيل حول مدينة القدس الشريف على عدة أهداف بينها عزل المدينة عن محيطها الفلسطيني وتفريغها من السكان العرب وجعلها مركزًا للدولة العبرية.

(٩) ون، **الإجراءات الإسرائيلية تخدم جدار الفصل العنصري**، ١٠ مارس ٢٠٠٤،(page2).
http://www.anhri.net/palestine/lawsociety

(١٠) أبو الهيجاء، إبراهيم، **جدار الخوف**، ط ١، ٢٠٠٤، ص ١٤١.

(١١) وقائع الورشة المركزية للجان الحملة الشعبية لمقاومة جدار الفصل العنصري/ إعداد مركز العمل التنموي – معًا. ص١٨، أيلول، ٢٠٠٦.

(١٢) مينا رغ، الان، **جدار شارون**، ط١، ٢٠٠٥، ص١٧٣.

(١٣) شبكة المنظمات البيئية الفلسطينية، أوقفوا جدار الفصل العنصري في فلسطين، حزيران ٢٠٠٣، ص١٣.

(١٤) **دراسة خاصة حول الفصل العنصري**، 31march 2009 page 1

(١٥) دراسة خاصة حول الفصل العنصري، 31march 2009 page 1

(16)*http://www.facebook.com/notes/jerusalem-capital-of-palestine*

(١٧) وقائع الورشة المركزية للجان الحملة الشعبية لمقاومة جدار الفصل العنصري، مركز العمل التنموي/ معًا، أيلول ٢٠٠٦.

(١٨) مركز غزة للحقوق والقانون، ٢٠٠٧/٣/١٨م، *http:/malaf.info*

(١٩) الريس، ناصر، **جدار الفصل والقانون الدولي**، القدس، ضاحية البريد، ص٦.

(٢٠) جريدة الأيام، ٢٠٠٣/٩/١٦م.

(٢١) المصدر السابق.

(٢٢) علي، عمر أحمد، **جدار الفصل في فلسطين**، فكرته ومراحله أثارة وضعة القانوني، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، العدد١٠٩، ط١ ٢٠٠٥، ص٢٨.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) بن خضراء، ظافر، **جدار الفصل العنصري**، ط١، ٢٠٠٤، ص٨٥.

(٢٥) الشرعة، علي، وآخرون، **تداعيات المشروع الإسرائيلي في الفصل الأحادي الجانب والجدار الفاصل**، مركز دراسات الشرق الأوسط - الأردن، العدد ٢٩، ط١، ٢٠٠٤، ص٧٦.

(٢٦) **جريدة القدس**، ٢٠٠٣/٩/٢١.

دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

(٢٧) **جريدة القدس**، ٢٠٠٣/١٠/٤.

(٢٨) **جريدة القدس**، ٢٠/ ٢٠٠٣/٩.

(٢٩) **وقائع الورشة المركزية للجان الحملة الشعبية لمقاومة جدار الفصل العنصري**، مركز العمل التنموي/ معًا، أيلول، ٢٠٠٦، ط١، ص١٣٧.

(30) *www.arableagueonline.org/arableague/arabic*

(٣١) المصدر السابق.

(٣٢) الشرعة، علي، **تداعيات المشروع الإسرائيلي في الفصل الأحادي الجانب والجدار الفاصل**، مركز دراسات الشرق الأوسط - الأردن، العدد ٢٩، ط١، ٢٠٠٤، ص٧٨.

(٣٣) **جريدة القدس**، ٢٠٠٣/٨/٦.

(٣٤) **جريدة القدس**، ٢٠٠٣/٩/٢٢.

(٣٥) المصدر السابق.

(٣٦) بن خضراء، ظافر، وآخرون، **جدار الفصل العنصري**، ط١، ٢٠٠٤، دار الاوائل للنشر والتوزيع دمشق، ص٨٣.

(٣٧)قسم البحوث والدراسات، موقع: *http://www.aljazeera.net*

(38) *http://www.nablus.gov.ps/map-0-4.htm*

(٣٩) جورج نصار، وليم، **مفهوم الجرائم ضد الإنسانية في القانون الدولي**، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص٢٦٠.

(٤٠) أحمد علي، عمر، **جدار الفصل في فلسطين**، مركز الإمارات للبحوث والدراسات الاستراتيجية، العدد (١٠٩) ط١، ٢٠٠٥، ص٢٥.

(٤١) المصدر السابق.

(٤٢) **وقائع الورشة المركزية للجان الحملة الشعبية لمقاومة جدار الفصل العنصري**، مركز العمل التنموي/ معًا، ط١، أيلول ٢٠٠٦، ص٨٣.

(٤٣) اربئيلي، شاؤول، وآخرون، **الجدار الفاصل أمن أم جشع**، دار النشر يدعوت احرنوت، ٢٠٠٨.

(٤٤) **المدن والقرى الفلسطينية بين العزل والتهجير**، مركز العمل التنموي/ معًا، ٢٠٠٧، ص٦.

(45) *http://www.egyptiangreens.com*

(٤٦) أحمد علي، عمر، **جدار الفصل في فلسطين**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، العدد (١٠٩) ط١، ٢٠٠٥، ص٢٨.

(٤٧) **المدن والقرى الفلسطينية بين العزل والتهجير**، مركز العمل التنموي/ معًا، ٢٠٠٧، ص٤.

(48) *http://www.stopthewall.org/arabic*

(٤٩) **أوقفوا جدار الفصل العنصري في فلسطين**، شبكة المنظمات البيئية الفلسطينية (Pengon)، القدس،٢٠٠٣، ص١٢٢.

(٥٠) المصدر السابق، ص١٢٣.

(٥١) **المدن والقرى الفلسطينية بين العزل والتهجير**، مركز العمل التنموي (معًا)، رام الله، أيار ٢٠٠٧، ص٤٤.

(٥٢) المصدر السابق، ص٤٦.

(٥٣) **المدن والقرى الفلسطينية بين العزل والتهجير**، مركز العمل التنموي (معًا)، ٢٠٠٧، ص٤٦.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية



الدراسات التاريخية بين الآليات التقليدية وتكنولوجيا المعلومات

أ.د. أحمد عبد الله الحَسُّو

أستاذ تاريخ العصور الإسلامية المتأخرة
مدير مركز الحسو للدراسات الكمية والتراثية
نورث شيلدز – المملكة المتحدة

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

أحمد عبد الله الحَسُّو، الدراسات التاريخية بين الآليات التقليدية وتكنولوجيا المعلومات.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٢١ – ٢٤.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

يتناول هذا المقال موضوع الدراسات التاريخية بين الأليات التقليدية في البحث التاريخي واندلاع الثورة الرقمية وتكنولوجيا المعلومات، مع تسليط الضوء على المنهج الكمي لكونه يشكل مرتكزًا ضروريًا في إطار أصول وقواعد منهج البحث التاريخي كونه يوفر إمكانات كبيرة للاقتراب الدقيق من الحقيقة التاريخية والابتعاد عن الانتقاء في التعامل مع المصادر ومضامينها، ويؤمن استنباطًا دقيقًا للمعلومات ودلالاتها سواء كانت ظاهرة أو باطنه، جزئية أو كلية، وكذلك معرفة مدى تأثيرها وتأثرها ببعضها، مجتمعة أو منفردة، وصولاً إلى أقرب صورة للحقيقة التاريخية، إضافة إلى أن هذه المنهجية توفر أرضية ملائمة تثري وتوسع الدراسات التقييمية لما يصدر من أعمال.

مُقَدِّمَةْ

"منهج التاريخ الكمي بالأرقام هو ثورة في فهم التاريخ كله"

فرانسوا فورييه

ليس من شك أن الدراسات الحديثة التي تناولت تاريخنا العربي والإسلامي قطعت شوطًا كبيرًا في الكشف عن المكانة الكبيرة التي يحتلها في التاريخ الإنساني، وقد كان من أهم ما ساعد على ذلك، اعتمادها على أسس منهجية سليمة، بيد أنها مع ذلك لمْ تَرْقَ إلى تقديم الصورة الأمثل والأقرب إلى الحقيقة التاريخية لأسباب لا يتحمل القائمون على هذه الدراسات وزرها، وهي:

- إن معظم هذه الدراسات استندت على ما هو متاح من المصادر التاريخية والتراثية المطبوعة، في حين أن ذلك لا يمثل إلا نسبة ضئيلة من الكم الكبير الذي لما يزل مخطوطًا.
- إن كثيرًا من المصادر المطبوعة المعتمدة ليست محققة تحقيقًا علميًا مما يجعلها بعيدة، بقدر أو بآخر، عن الشكل الحقيقي الذي كتبت به من قبل مؤلفها، بل لقد ثبت أن بعض هؤلاء أقحمت أسماؤهم على كتب لم يؤلفوها كما هو الحال مع كتاب الحوادث الجامعة، الذي نُشر على أنه لابن الفوطي المتوفى سنة ٧٢٣ هـ، ثم نشر المحقق المرحوم الدكتور مصطفى جواد مقالاً بعد سنوات من تاريخ نشره لهذا الكتاب أعلن فيه أن الكتاب لمؤرخ مجهول، وأنه لا يمت بصلة إلى ابن الفوطي.[١] وقد أظهرت دراسة حديثة لكاتب هذه السطور أن جزءًا كبيرًا من كتاب: الذيل على مرآة الزمان لليونيني المتوفى سنة ٧٢٦هـ ليس له، بل هو لمؤرخ مجهول،[٢] بما يعنيه هذا من خلل في تقدير القيمة العلمية للكتب المنسوبة إلى غير أصحابها من حيث الدلالات المبنية على أساس الزمان والمكان اللذين ينتمي إليهما المؤلف الفعلي.
- إن زخمًا كبيرًا من المعلومات عن تاريخ أمتنا السياسي والحضاري الذي تعكسه مصادرنا التاريخية المطبوعة والمخطوطة، جاء في كثير من الأحيان استطرادًا عن الموضوع الرئيس، أو جاء متناثرًا في ثنايا موضوع ما، وتبرز هذه الإشكالية

بخاصة مع كتب الطبقات والتراجم والوفيات، نظرًا لأن المعلومات فيها جاءت مرتبطة بالشخصيات المترجم لها، بعيدًا عن علاقة المعلومة الواحدة بما يماثلها من معلومات وردت في تراجم أخرى في زمن سابق أو لاحق لها، مما يشكل صعوبة بالغة في الإفادة منها بالشكل الأمثل إلا في حدود ضيقة، وينطبق الإشكال ذاته على مصادر اللغة والأدب.

التقنية وآليات البحث التاريخي

ليس من شك أن للعقبات، انفة الذكر، تأثيرًا سلبيًا يحول بين المؤرخين والوصول إلى الصورة الأكثر تكاملاً والأقرب للحقيقة التاريخية. وإذا كان لهذا ما يبرره فيما مضى، فإن هذا، لم يعد مقبولاً مع الثورة التقنية والإمكانات التي يوفرها الحاسوب من جهة وتوفر برامج إحصائية متطورة وفي مقدمتها البرنامج الخاص بالعلوم الاجتماعية (Statistical package for social Sciences)، الذي يتقبل إجراء عمليات إحصائية تراكمية يمكن معها تحديد العلاقات الثنائية والمركبة بين معلومة وأخرى أو مجموعة معلومات غيرها مما له علاقة ما بها، فقد وفر ذلك إمكانيات بحثية لم تكن متاحة من قبل. وقد أطلق بعض الباحثين مصطلح (التاريخ الكمي) أو ما يعبر عنه بالانكليزية (Quantitative History) أو (التاريخ الجدولي النسقي)[٣] للدلالة على (كافة أشكال الكتابات التاريخية التي يكون فيها التأكيد على قياس المعلومات الكمية وتحليلها) باستخدام الإمكانات المشار إليها آنفًا، بديلاً عن الدراسات التاريخية التقليدية.[٤]

إن النظر إلى التاريخ الكمي على أنه بديل للمنهجية التاريخية المعتمدة في الدراسات المشار إليها لا يمكن قبوله لأنه - أي التاريخ الكمي-، ليس إلا وسائل وآليات منهجية فتحت أمام المؤرخين آفاقًا واسعة لتطبيق القواعد المتفق عليها في منهج البحث التاريخي الاستردادي، ولكن هذه الآفاق تمثل في الواقع ثورة في آليات هذا المنهج وفي توفير إمكانات كبيرة للاقتراب الدقيق من الحقيقة التاريخية والابتعاد عن الانتقاء في التعامل مع المصادر ومضامينها وتؤمن استنباطًا دقيقًا للمعلومات ودلالاتها سواء كانت ظاهرة أو باطنه، جزئية أو كلية وكذلك معرفة مدى تأثيرها وتأثرها ببعضها، مجتمعة أو منفردة، وصولاً إلى أقرب صورة للحقيقة التاريخية، إضافة إلى أن هذه المنهجية توفر أرضية ملائمة تثري وتوسع الدراسات التقييمية لما يصدر من أعمال.

يدلل على ذلك أن دعاة التاريخ الكمي يرون أن مهمة المؤرخ تقتضي التعامل مع المادة التاريخية بشتى أشكالها تعاملاً عدديًا ضمن أطر إحصائية مبرمجة على الحاسوب، ومن ثَم استخراج النتائج وتحليلها،[٥] وهو أمر يقع في الصميم مما تفرضه قواعد منهج البحث التاريخي.

وقد كان المؤرخون الغربيون في فرنسا أول من أفاد من هذه الإمكانات فاستخدموا منذ النصف الأول من القرن الماضي سنة ١٩٥٠م البرامج الإحصائية في دراساتهم ثم ظلوا يتابعون ما استجد من تقدم مطرد في هذا المجال وتمكنوا من احداث تحول نوعي في دراسات تاريخية قدموها عن صورة السكان في الماضي من حيث المواليد والوفيات والهجرة وحجم السكان وتركيبهم وتركيب الأسرة، ومن ثم فقد عرف نهجهم هذا على أنه ولادة لمدرسة جديدة في الديموغرافية التاريخية (Historical Demography)[6]

وقد تعمق هذا النهج في السنوات التالية وبخاصة بعد أن تأسست في انكلترا سنة ١٩٦٤ جماعة كمبردج لتاريخ السكان والبناء الاجتماعي[٧] التي اعتمدت على "استخراج البيانات... عن كل فرد من أفراد الأسرة في مجتمع معين بدءًا من ولادته، زواجه، أولاده، وفاته، ثم إجراء عملية ترتيب وفق تسلسل زمني وبصورة محددة لكل نوع من أنواع الأحداث: الزواج، الإنجاب، الوفاة، حيث يتم فرز ذلك حسب الحروف الأبجدية، ومن ثَم يتم تجميعها حسب لقب العائلة ثم تكوين فروع وعناقيد بأسماء الأسر ووضع الأحداث المتعلقة بكل أسرة وفق تسلسل زمني"، ثم يصار إلى "تحويل هذه المعلومات إلى صور أخرى تسمى صور إعادة تشكل الأسرة".[٨]

وقد عرف النصف الثاني من القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين اتساعًا في توجه المؤرخين الغربيين نحو استخدام الوسائل الكمية في دراساتهم التي تركزت على التاريخ الأوربي والأمريكي، دون أن تغيب موضوعات التاريخ الإسلامي عنها، ومن ذلك الدراسات التالية:

(١) دراسة جورج فايدا وجاكلين سوبليه

انصبت هذه الدراسة على تجريد عديد من كتب التراجم من خلال تحديد كمية ونوعية المعلومات التاريخية التي جردت من كل ترجمة في هذه المصادر ومن ثم إدخالها إلى جهاز الحاسوب بشكل سليم واستخراج المعلومات على شكل فهارس أبجدية أو تاريخية أو على شكل إحصائيات عامة أو جزئية.[٩]

(٢) دراسات ريجارد دبليو بوليت

أسهم الباحث في عدد من الدراسات التي اعتمد فيها الوسائل الكمية، ومنها دراسة استخدمت الطرق الإحصائية فيها لدراسة تراجم رواة الحديث في مدينة نيسابور، كما وردت في كتابي الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥)، وعبد الغافر الفارسي (ت ٥٢٩ هـ). وقد تمكن الباحث من التوصل الى نتائج مهمة بصدد الحياة في هذه المدينة خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى[١٠]، كما أن للباحث كتابًا تحت عنوان :

"Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History".

صدر عن مطبعة جامعة هارفارد سنة ١٩٧٩م. وقد استخدم في كتابه هذا وسائل التاريخ الكمي "وقد تحرى في دراسته معرفة التغير في الأسماء من غير الإسلامية إلى الأسماء الإسلامية في ست مناطق

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

هي: مصر وإيران والعراق وتونس وسوريا وأسبانيا، واعتبر ذلك مؤشرًا للتحول نحو الإسلام"[١١].

كما نشر دراسة موسعة بعنوان:

"A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographies"

دعا فيها إلى تطبيق الوسائل الكمية في دراسة مضامين كتب التراجم الإسلامية، وقدم مشروعًا عمليًا لتطبيق ذلك.[١٢] وقد تُرجمت الدراسة إلى العربية من قبل شاكر نصيف العبيدي تحت عنوان: "طريقة كمية لدراسة معاجم التراجم الإسلامية في العصور الوسطى" وصدرعن الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة سنة (١٤٠٤ هـ / ١٩٩٠م).

كان لإسهامات المؤرخين الغربيين هذه، أثرها بين المؤرخين والمفكرين العرب، حيث برزت دعوات لاعتماد الوسائل الكمية والإحصائية في الدراسات التاريخية والأدبية، كما ظهرت دراسات جادة في هذا المجال وإن كانت قد تأخرت ربع قرن عن التجربة الغربية، لعل من أبرزها:

١- **قيام الدكتور المنجي الكعبي** بتجزئة جانب من المعلومات الواردة في كتاب: شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ) إلى رؤوس موضوعات وتحميلها على الحاسوب. وقد جاء هذا العمل ثمرة تدريب تلقاه الباحث على مجموعة من العلماء الفرنسيين ثم جرّاء عمله مع فريق تعاون دولي إبان تحضيره لرسالة الدكتوراه في باريس سنة ١٩٧٠م، وقد عرض نتائج دراسته التي جعلها تحت عنوان "أداة عمل جديدة للبحث التاريخي" ضمن أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته الذي انعقد في تونس سنة ١٩٧٤م.[١٣]

٢- **قيام كاتب هذه السطور سنة ١٩٧٤م** بتجزئة المعلومات الواردة في مائة ترجمة اختيرت من كتاب: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين محمد ابن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ) إلى رؤوس موضوعات، وقد قام الدكتور محمد زكي رئيس قسم الحاسوب في جامعة الموصل ببرمجتها على الحاسوب، ثم عرض نتائجها في محاضرة ألقيت في المركز الثقافي في جامعة الموصل في العراق سنة ١٩٤٧م، كما عُرضت ضمن أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته في السنة ذاتها، وقد كان الهدف من هذه المحاولة إثارة الأذهان إلى أهمية المنهج الإحصائي واستخدام الحاسوب في الدراسات التاريخية.

٣- **كما طبق هذا النهج الاحصائي أيضًا من قبل كاتب هذه السطور**، في عدد من البحوث التي نشرها في موسوعة الموصل الحضارية سنة ١٩٩٢م ومنها بحثه عن الواقع الحضاري لمدينة الموصل في عهد السيطرة المغولية الايلخانية (٦٦٠ - ٧٣٦)، وقد وضح من النتائج التي تم التوصل إليها في هذه البحوث الأهمية البالغة لاستخدام الوسائل الإحصائية والحاسوب، فقد جاءت النتائج متناقضة مع بعض المسلمات التاريخية ومصوبة لها (١٤) وهو ما أكدته نتائج دراسة مماثلة أجراها هاني الرفوع عن الحياة الثقافية والعلمية في بغداد في عهد الدولة الايلخانية أي خلال العصور ذاتها.[١٥]

٤- **دعوة عبد الله العروي لدراسة المؤلفات الأدبية دراسة كمية (عددية)**، مستندًا في ذلك إلى ما يلي :

أولاً: إن "كل عمل أدبي مكون من مفردات تتوزع إلى أنواع مختلفة: أعلام بشرية ومكانية، أسماء قبائل وبطون، مفاهيم مجردة، حروف نحوية، مصطلحات، إلخ)".

ثانيًا: "بالرجوع إلى عدد كبير من النصوص (الطبقات، الرحلات، دواوين الشعر إلخ) نستطيع أن نستنبط جداول عددية، وهذا عمل داخلي في نطاق التوثيق الجديد الذي يستبدل الوثائق الوصفية التقليدية بأخرى قابلة للنومرة .

ثالثًا: أن المصادر التقليدية تبدي أمورًا وتخفي أمورًا أخرى، لا تبدي مثلاً للقارئ العادي تغير الأسماء والكنى والألقاب.... نلحظ من حين لآخر هذه التغيرات ولكن يبقى ذلك على مستوى الحدس والتخمين.

رابعًا: "عندما تفرغ كل المعلومات المضمنة في مجموع المصادر المتوافرة في الحاسوب فيبدو التطور واضحًا على جميع مراحله وبكل تفاصيله (وهو) ما كان مخفيًا من الروايات المتناثرة وكان محكومًا عليه أن يبقى كذلك لولا قدرة الإحصاء على إظهار اتجاه التطور".[١٦]

٥- **اعتماد الدكتور سيار الجميل وسائل البحث الكمي،** ضمن المنهجية التي اتبعها في كتابه القيم: (المجايلة التاريخية، فلسفة التكوين التاريخي، نظرة رؤيوية في المعرفة العربية الإسلامية) الذي أصدره سنة ١٩٩٩م وقد أشار في كتابه هذا إلى أن تطبيق المنهج الكمي يتلازم مع الإدراك المعمق للعلوم "الاقتصادية والرياضية - الحسابية والإحصائية والسوسيولوجية.." وكذلك "القدرة في التحكم والرسم والسيطرة والجدولة وتوصيف الرموز والإعداد..." وأوضح مدى الخطورة في تجاوز الشروط اللازمة فقال: "وليس باستطاعة الباحث الشروع بالتحليل القياسي وتوظيف المنهج الكمي قبل أن يرسم خطته ومنهجه على ضوء الأفكار التي يستنبطها، ثم يبدأ تغذية الحاسب الالكتروني بالمعلومات والتوثيقات والأسماء والرموز والأرقام، وبكيفية فعالة ومنسقة".

وقد اعتبر الدكتور الجميل أن التاريخ الكمي يمثل حاجة ماسة على الصعيدين العربي والإسلامي، ذلك "أن المنهجية الجدولية والتواريخ الكمية والتحليلات القياسية مع الرسوم البيانية ستحول العلوم التاريخية من حيز التخمين الضيق إلى مجال الاستدلال الواسع".[١٧]

٦- **دعوة الدكتور مصطفى زايد المتخصص في الإحصاء** والتي تضمنها كتاب صدر له سنة ٢٠٠٠م تحت عنوان: "التاريخ الكمي، مع تطبيقات في التاريخ الإسلامي"، وقد جاء فيه قوله: "إن الأساليب الكمية أصبحت ضرورة للمؤرخ... ذلك أن لغة الكم أصبحت هي لغة العرض والنشر في كافة مصادر المعلومات، كما أن الأساليب

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية

الكمية لازمة للباحث التاريخي في كل مراحل بحثه؛ في مرحلة التخطيط للبحث وفي مرحلة جمع البيانات، ووصفه لها، والتعميم، والتقييم، واختبارات الفروض..."، والواقع أن الباحث لم يظهر تحمسًا لتطبيق الأساليب الكمية في الدراسات التاريخية فحسب، بل ساهم في عرض عدد من النماذج الكمية الرائدة وبينها إسهاماته في الكتاب أنف الذكر وفي كتب أخرى، بينها كتاباه عن "الإحصاء والتاريخ الإسلامي" و "الإحصاء والبحث التاريخي" اللذين صدرا سنة ١٩٩٧م إضافة إلي إسهامات أخرى.[١٨]

تجربة قسم التاريخ في جامعة مؤتة

تم في قسم التاريخ - جامعة مؤتة في المملكة الأردنية الهاشمية اعتماد المنهج الإحصائي وتقنيات الحاسوب في دراستين للماجستير أولاهما دراسة الدكتور هاني الرفوع عن "الحياة الثقافية والعلمية في بغداد في عهد الدولة الايلخانية"،[١٩] والثانية دراسة الدكتور حمود مضعان عن "ابن الفوطي، مؤرخًا"،[٢٠] وقد تطور هذا النهج مع الرسالة التي قدمتها الدكتورة سوسن الفاخري تحت عنوان: "تراجم مقدسية من كتاب الضوء اللامع لاهل القرن التاسع ..." إذ طبقت قواعد المنهج الكمي في تجزئة كل مضامين نصوص التراجم المقدسية، ثم قامت بتحليلها واستعانت بالحاسب الآلي وببرنامجي (اكسل) وبرنامج الإحصاء الخاص بالعلوم الاجتماعية المعروف باس بي اس اس.[٢١]

انصبت الدراسة على ثلاثمائة وتسعين ترجمة لشخصيات مقدسية هي التي تضمنها كتاب "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع" لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، وقد اظهر تحليل ما أفرزته الإحصائيات الخاصة بمضامين هذه التراجم نتائج في غاية الأهمية عن الحياة في مدينة القدس خلال القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي.

ليس من شك أن هذه الإسهامات والدعوات إلى تطبيق الوسائل الكمية والإحصائية واستخدام التقنية في دراسة تاريخ وحضارة أمتنا العربية والإسلامية تعكس جهودًا تستحق التقدير، بيد أن من الصحة بمكان القول إنها ليست إلا مبادرات فردية لم تجد بعد لها صدى في دوائر وأقسام التاريخ في الجامعات العربية والإسلامية، وبخاصة في خطط الدراسات الأولية والعليا، كما أنها ما تزال غائبة عن المعنيين بدراسة التاريخ إلا في الحدود التي أشير إليها آنفا.

خاتمةٌ

إن غياب النهج الكمي والوسائل التقنية والإحصائية في تعاملنا مع النصوص التراثية وفي دراساتنا التاريخية والأدبية وفي أدبياتنا الفهرسية، يعني غيابًا لجوانب كثيرة من الحقيقة التاريخية، فإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أننا أمة تعيش تاريخها، وتقيم كثيرًا من جوانب حياتنا الحاضرة والمستقبلية على أسس وقيم تاريخية، أدركنا كم هو حجم الأمية التاريخية التي نعانيها. إن دراسة التاريخ والبحث عن الحقيقة وإيصالها إلى الأمة على الصعيدين الأكاديمي والثقافي بموجب قواعد منهج البحث التاريخي، والذي يقع المنهج الكمي الإحصائي في صميمه، هي من أولى الضرورات العلمية والوطنية والقومية التي لا يمكن للأمة أن تنهض دونها.

في التاريخ الحق، نكتشف الذات، ونحدد الهوية، ونشخص الخطأ، ونقيم تجربة الحاضر، ونكون أقدر على تحديد حركتنا نحو المستقبل فهل نحن فاعلون؟

الهَوامِشُ:

** نقلاً عن عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، الألفاظ والمذاهب، ج١، ط ٢، بيروت – الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص ٦٣١.

(١) انظر مقدمة المحقق المرحوم الدكتور مصطفى جواد لكتاب: **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة**، المنسوب لابن الفوطي، مطبعة الفرات، بغداد ١٣٥١هـ؛ وقد تم تحقيقه ثانية من قبل الدكتور بشار عواد والدكتور عماد عبد السلام.

(٢) أحمد الحسو، **إشكاليات تراثية**، قيد النشر؛ وانظر، اليونيني، **ذيل مرآة الزمان**، ط١، مطبعة جلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرأباد ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ م.

(٣) سيار الجميل، **المجايلة التاريخية، فلسفة التكوين التاريخي**، نظرة رؤيوية في المعرفة العربية الإسلامية، منشورات الأهلية للنشر والتوزيع، عمان ١٩٩٠، ص ٥٨.

(٤) مصطفى زايد، **التاريخ الكمي مع تطبيقات في التاريخ الإسلامي**، د. ط القاهرة، ٢٠٠٠، ص٦٠-٦١.

(٥) المرجع نفسه، ص ٦٠.

(٦) باركلو، جفري، **الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية**، ترجمة المرحوم الدكتور صالح احمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٤، ص ١٣٣؛ مصطفى زايد، مرجع سابق ص ٥٢ - ٥٣.

(٧) المرجع نفسه، ص ٥٣.

(٨) المرجع نفسه، ص ٥٣ ، بتصرف اقتضاه السياق.

(٩) المنجي الكعبي، المرجع السابق، ص ٤٧.

(١٠) نشر هذا البحث في :

Journal of the Economic and Social History of the Orient , XIII .vol.11 .1970

(١١) مصطفى زايد، المرجع السابق، ص ١.

(١٢) نشر هذا البحث في:

Journal of the Economic and Social History of the Orient, XIII (1970) pp195 – 211.

(١٣) المنجي الكعبي، "**أداة عمل جديدة للبحث التاريخي**"، أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته، سلسلة لدراسات التاريخية، المطبعة العصرية، تونس ١٩٧٩م.

(١٤) **موسوعة الموصل الحضارة**، المجلد الثاني، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ص ٢٣٤ - ٢٤٩.

(١٥) هاني الرفوع، **الحياة العلمية والثقافية في بغداد في العصر الايلخاني**، رسالة ماجستير غير منشورة بإشراف الدكتور أحمد الحسو، قسم التاريخ، جامعة مؤتة ١٤٤١ هـ\ ٢٠٠٠ م.

(١٦) سيار الجميل، المرجع السابق، ص ٦٥.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٥٧ – ٥٨.

(١٨) عن إسهامات الدكتور مصطفى زايد، انظر كتابه: **التاريخ الكمي**...، ص ١٦٣ - ٢٤٩.

(١٩) هاني الرفوع، **الحياة العلمية والثقافية في بغداد في العصر الايلخاني المغولي** (٦٥٦- ٧٣٦ هـ)، أطروحة ماجستير غير منشورة، قسم التاريخ، جامعة مؤتة، أجيزت سنة ٢٠٠٠م، بإشراف الدكتور احمد عبد الله الحسو.

(٢٠) حمود مضعان، **ابن الفوطي مؤرخًا**، أطروحة ماجستير غير منشورة قسم التاريخ، جامعة مؤتة، أجيزت سنة ٢٠٠٥م بإشراف الدكتور أحمد عبد الله الحسو.

(٢١) سوسن الفاخري، **تراجم مقدسية من كتاب الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، تحقيق وتحليل-، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم التاريخ، جامعة مؤتة أجيزت سنة ٢٠٠٨م. بإشراف الدكتور أحمد عبد الله الحسو.



الجزائر في عيون الرحّالة الجزائريين خلال القرن التاسع عشر "الرحالة المشرفي أنموذجًا"

د. عبد الحق شرف

أستاذ محاضر في التاريخ والحضارة الإسلامية
قسم العلوم الإنسانية – جامعة ابن خلدون
تيارت – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عبد الحق شرف، الجزائر في عيون الرحّالة الجزائريين خلال القرن التاسع عشر: الرحالة المشرفي أنموذجًا.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٢٥ – ٣٠.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخّصْ

ظلت الكتابات التاريخية حول الجزائر وأقاليمها ومدنها خلال القرن التاسع عشر، حكرًا على كتابات وتقارير الضباط الفرنسيين، الذين رافقوا الحملة الفرنسية في الجزائر، أو الذين تقلدوا مناصب مهمة فيها بعد نجاح هذه الحملة. ولم يتسنى للكتابات الجزائرية البروز في ظل هذا الاكتساح الكبير للكتابات الفرنسية، حيث بقيت على قلّتها أو قُلْ ندرتها، دفينة رفوف خزائن المخطوطات العامة والخاصة وقتها. ومن بين الكتابات الجزائرية التي نُسجت على منوال الرحلات، مخطوط عظيم الشأن، جليل القدر تحت عنوان "ذخيرة الأواخر والأول فيما ينتظم من أخبار الدول" للعالم الجزائري العربي بن علي بن عبد القادر المشرفي المعسكري الجزائري دفين مدينة فاس. وقد قدّم لنا المشرفي من خلال هذه الرحلة وصفًا مهمًا دقيقًا لمدن وأقاليم الجزائر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك بعد زيارته إلى الجزائر سنة ١٨٧٧. ورغم أهمية هذه الرحلة فإنها ظلت لسنوات طوال، مقبورة داخل دور المخطوطات، ولم تنل حقها من الدراسة أو التعريف.

مُقَدِّمَةُ

تعدّ الرحلة كتابة ملتبسة، وهي سفر واقعي أو متخيل يسمح بالسفر عبر المكان، والأجناس والأنساق والكلمات، حوارًا وتحليلاً وتفسيرًا. ولا شك أن هذه الوظيفة التي يمتلكها هذا المكون المركزي- مكون السفر- تقتضي وجوده وانتشاره عبر مراحل الرحلة ذهابًا وإيابًا، مما يسمح باستيعاب مختلف المكونات الأخرى وإدماجها في سياق البنية المهيمنة بنيّة السفر والارتحال. وعلى هذا المنوال نسجّل واحدة من الرحلات المهمة لرحّالة جزائري في القرن التاسع عشر، دوّن لنا مشاهداته عن الجزائر وأقاليمها، وهو العَرْبي المشرفي المعسكري دفين مدينة فاس، في رحلته الموسومة بـ"ذخيرة الأواخر والأُول" والتي يسميها بعض المؤرخين بـ"الرحلة الجزائرية".

وقد نوّه بأهمية هذه الرحلة وقيمتها التاريخية والأدبية المستعرب الفرنسي هنري بيريز "*Henri péres*". ورحلة المشرفي هذه لا تزال مخطوطة، ونظرًا لأهميتها فقد ارتأينا أن نقدمها ونعرف بها. أنزل المشرفي رحلته على عادة المؤرخين القدامى في مقدمة، ستة أبواب وخاتمة. وما يهمنا من الرحلة الباب الخامس منها، الذي ذكر فيه معلومات مهمة جدًا عن الجزائر في الفترة الأخيرة من الحكم التركي وهي الفترة التي عايشها وعاينها عن كثب، كما أفرد حيّزًا هامًا لتاريخ الجزائر وأحوالها إبان الفترة الاستعمارية. ونقل إلينا بعض مشاهداته في وهران أيام دراسته بها عن تعسف الأتراك وظلمهم وجورهم، وفي المقابل نوّه بحبهم للعلماء. ثم تكلّم عن مدينة الجزائر وتاريخ بنائها، وعن وليها عبد الرحمن الثعاليبي، وتلميذه أحمد بن عبد الله، وعرّج إلى ذكر دخول الفرنسيين إليها. كما نجده في السياق ذاته، ينوّه ببعض علماء الجزائر، ويقدم تراجم وافية لبعضهم، وينهي هذا القسم بخاتمة مطوّلة تحدث فيها عن أقاليم المغرب الأوسط البحرية والجبلية والصحراوية.

التعريف بصاحب الرحلة

هو العربي بن عبد القادر بن علي المشرفي،[١] وقد وجد التباس كبير حول تاريخ ولادته، شأنه في ذلك شأن جل أعلام هذه الفترة، وبالتالي يصعب تحديده وضبطه بدقة. وقد وجد في نهاية كتابه "الحسام"، أنه بلغ سن الخمسين عند تأليفه، وبالاعتماد على ما جاء في "إتحاف المطالع" من أنه توفي سنة ١٣١٣هـ/١٨٩٥م عن عمر يناهز التسعين،[٢] فإننا نستطيع أن نضع احتمال ولادته مع نهاية سنة ١٨٠٤ وبداية سنة ١٨٠٥م، ومن المؤكد أن ولادته كانت بقرية الكرط ضواحي مدينة معسكر،[٣] ولم يشذ عن ذلك سوى صاحب "إتحاف المطالع"، الذي أورد أنه ولد وتعلم في تلمسان.[٤]

وينتسب العربي المشرفي إلى أسرة المشارف[٥] ذات الأصول الوثيقة بالعرهوبيين أبناء مشرِف (بكسر الراء وفتحها) بن عبد الرحمن بن مسعود. وقد تلقى تعليمه الأولي ببيت عائلته، فوالده عبد القادر بن علي المشرفي الذي اشتهر بين جماعته بغزارة العلم الشرعي وسمعته الطيبة. فضلاً عن تدينه وعدله، جعله قبلة لاحتكام الخصوم إليه. وعلى غرار أبناء بلدته، التحق المشرفي بكُتّاب بلدته الكرط لحفظ القرآن.

أما شيوخه الذين تتلمذ لهم في هذه المرحلة فهم:[٦] سيدي عبد الله بن ديدة، وقد قرأ عليه أحكام القراءة في الرسم والضبط، والدرر اللوامع في مقرئ الإمام نافع، وسيدي محمد بن عبد الرحمن، والعربي بوروبة، ومحمد بن عدلة. وبعد أن تلقى المشرفي تعليمه الأولي بمسقط رأسه الكرط، انتقل إلى مدينة معسكر ليتم مرحلة الجمع والتحصيل. وفي هذه المدينة، تلقى تعليمًا على مستوى عال، لتتلمذه على ثلة من شيوخها الأجلاء، ذكرهم في مجموعة من كتاباته وعُرّف بهم وبما أخذ عنهم، وهم كالتالي: محمد بن عبد الله سقاط المشرفي، الطيب بن عبد الرحمن، أحمد بن التهامي، مصطفى بن أحمد التهامي، محمد بوسيف العامري التراري، بن عب بن المصطفى، الطاهر المشرفي، عبد القادر بن مصطفى بن الأحمر، السنوسي بن عبد القادر.

وبعد أن أتم مسيرته الدراسية في مدينة معسكر، انتقل المشرفي إلى مدينة مستغانم ليتتلمذ على مشايخها وعلمائها، يستشف ذلك من قوله: "كما قرأنا على غيرهم من علماء مستغانم"،[٧] حيث تتلمذ لجملة من الشيوخ وهم: محمد بن صابر، محمد بن عامر البرجي، محمد بن عاشر، عبد القادر بن القندوز، خليل الفرندي. ثم انتقل المشرفي بعد ذلك إلى تلمسان، بغية الاستزادة والتتلمذ على علمائها، وقد أشار عرضًا إلى مقامه بها، وقراءته على يدي الشيخ الفقيه الحاج الداودي التلمساني، والشيخ محمد بن سعد التلمساني، وسيدي محمد الفخّار. وفي نهاية المطاف، انتقل المشرفي إلى وهران سنة ١٢٤٠هـ/ ماي ١٨٢٤م،[٨] ليواصل تعليمه بها على شيوخه الذين تتلمذ لهم بادئ الأمر في معسكر.

وقد كان للاستعمار الفرنسي الأثر السيء على حياة المشرفي العلمية، وهو ما ترك في نفسه تذمرًا كبيرًا. ذلك أنه وبعد الاحتلال قفل راجعًا إلى معسكر، بعد أن أمضى ست سنوات من التحصيل في وهران، ليتولى تدريس الصبيان، حيث عبّر عن هذه المرحلة بقوله: "ففاجأنا خروج الإفرنس دمّره الله للثغر الجزائري، فلم يتم لنا المراد في قراءة التفسير ومتون الصحاح، فرجعت لغريس ظافرًا بالنحويات والفقهيات والحمد لله، وانتصبت في حياة والدي للتدريس وقرت بي عينه".[٩]

وبعد رجوعه لمعسكر، والتخلي الاضطراري عن مزاولة الدروس، لم يضق المشرفي ذرعًا بذلك، بل نجده ينطلق في رحلة جديدة، بحثًا عن العلم والتحصيل، لينزل هذه المرة ضيفًا على منطقة مجاجة سنة ١٢٤٩هـ/١٨٣٣م، لكن خيبة أمله كانت كبيرة لما وجد بها سوى عالمين اثنين. وهكذا؛ تنتهي المرحلة الأولى من حياة المشرفي، التي عاش خلالها متنقلاً بين معسكر ومستغانم وتلمسان ووهران، إلى غاية انهزام الأمير عبد القادر في معركة عين طاقين سنة ١٨٤٣م، حيث لم يقم بها طويلاً، ويشدّ الرحال نحو المغرب في رحلة متعبة سنة ١٨٤٤. وهناك في المغرب، عاش العربي المشرفي حياة صعبة للغاية، وعرف تهميشًا كبيرًا وجفاء لا يطاق من لدن علماء عصره.

ورغم ما عُرف عنه من كثرة التأليف والارتحال، فإنه لم يستطع أن يجد لنفسه موطئ قدم في أوساط النخبة العالمة هناك، وهو ما عبّر عنه بنفسه قائلاً: "وكل هذا، أنني معدود من حزب الغرباء، وإن كنت عندهم من جملة الأدباء، وفي الطبقة الثانية من طبقات المدرسين، ومحروم من أحباس المحبسين، وهذا شأن من لفظته الأقدار من أوطانه، وانقلبت محاسني مساوئا، وأصدقائي أعاديا".[١٠] وعلى الرغم من ذلك؛ فقد كانت له علاقات طيبة مع بعض علماء عصره بحاضرة فاس، ونخص بالذكر علاقته بمحمد الفاطمي بن الحسين الحسيني الصقلي، والمهدي بن سودة، والحاج إدريس بن علي القرباوي المالكي السناني، والعباس بن أحمد الأبّار.

ترك المشرفي بعد وفاته سنة ١٣١٣هـ/١٨٩٥م،[١١] ثلة من التلاميذ النجباء خلّدوا ذكراه، وقد كان معظمهم من عائلته، وأبرزهم: محمد بن محمد بن مصطفى المشرفي،[١٢] علي بن الحاج بن موسى الجزائري (١٢٤٤ – ١٣٣٠هـ/ ١٨٢٩ – ١٩١٠م)،[١٣] عبد القادر بن البشير، أبو العباس السيد أحمد.

التعريف بالرحلة

الرحلة عبارة عن مؤلَّفٍ يُعتبر من أهم مدوّنات العربي المشرفي وأجلّها قدرًا. أتمّ تأليفه سنة ١٨٨٢م. وهو تأليف يجمع بين التاريخ والرحلة يقع في سفرين من ٣٣٣ ورقة. ويوجد بعضه بخط المؤلف بالخزانة الفاسية،[١٤] بينما توجد النسخة الثانية منه بخزان الكتاني في فاس، ونقلت إلى الخزانة العامة في الرباط.[١٥] وقد أشار إليها ابن سودة قائلاً: "وله رحلة إلى بلاد الجزائر تقع أيضًا في مجلد"،[١٦] وهي معلومة يبدو أنه استقاها من الشيخ عبد الحي

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

الكتاني الذي أخبر في كتاب دليل الحج والسياحة لأحمد بن محمد الهواري، أن للمشرفي رحلة جزائرية توجد في الجزائر، ويبدو أنها نفسها ذخيرة الأواخر التي اشتهرت في الجزائر بـ "الرحلة الجزائرية" أو "رحلة الشيخ المشرفي"، وهو ما يدل عليه قول الشيخ الحفناوي: "الرحلة المسماة ذخيرة الأواخر والأول تأليف الشيخ أبي محمد سيدي العربي بن علي المشرفي الحسني في حال مروره بالجزائر سنة ١٢٩٤هـ".

وقد أشار أبو القاسم سعد الله، إلى وجود نسخة أخرى في المكتبة الوطنية الجزائرية لكن لم نعثر لها على أثر. كما ذكر في السياق ذاته أن هناك نسخة أخرى نقل عنها المستعرب الفرنسي هنري بيريز "*Henri péres*"، لكنه لم يذكر مكان تواجدها ولا ما آلت إليه.(١٧) وقد ذكر المنوني الخبير بالمخطوطات المغربية، أن هناك نسخة أخرى مبتورة الآخر بخزانة خاصة في مراكش، لكن دون أن يحدّد اسم الخزانة.(١٨)

مناسبة تأليف الرحلة

ألف المشرفي هذه الرحلة تلبية لطلب أحد أقاربه وهو تلميذه مصطفى المشرفي، حيث ورد في فاتحة الكتاب ما نصه: "فقد ورد علي مكتوب من لا تسعني مخالفته، وتتأكد علي بالقرابة إجابته، أن أضع تقييدًا قاصرًا على سيرة ملوك الأتراك... كما طلب مني ما نعلمه من سيرة ملوك الدولة العلوية، ونسبتهم الشريفة النبوية... فلبيته لما دعاه وأجبته لمسعاه، وإن كنت لست أهلا لذلك، ولا ممن يسلك أوعر المسالك، والله الموفق لرقم الجواب، والهادي إلى أقوم طريق الصواب بمنّه وفضله، وبمنّه وعدله"(١٩) "وسميته ذخيرة الأواخر والأُول فيما يتضمن من أخبار الدول، وبادرت لامتثال ما به المكتوب ورد، لينجز حر ما وعد، وهذا الباعث على تسطير هذه الرسالة، ولم أماطل في تسويد أوراق العجالة."(٢٠) وصنّف العربي المشرفي مؤلَّفه على عادة المؤرخين القدامى في مقدمة، ستة أبواب وخاتمة. وما يهمنا هنا هو الباب الخامس الذي سرد فيه أطوار المرحلة الممتدة من ظهور الإسلام إلى عصره بشيء من التوسع في ذكر تاريخ الأتراك، ثم الاحتلال الفرنسي للجزائر.

مضامين الرحلة

توزعت مواضيع الرحلة – الباب الخامس منها- على شكل مواضيع قدّم من خلالها مشاهداته عن الجزائر بعد زيارته لها، الأولى سنة ١٨٤٩ والثانية سنة ١٨٧٧ بعد أن كان مقيمًا في المغرب أرض المهجر. وقد أرّخ المشرفي في هذا الباب للفترة الممتدة من ظهور الإسلام إلى عصره، متسائلاً عن أسباب تراجع المسلمين رغم ما يتمتع به الدين الإسلامي من غنى وتميز مقارنة مع النصرانية، مستشهدًا بتعدد الزوايا والطرق وبأدبيات التصوف، وكتب الطبقات والمناقب،(٢١) كما أفرد حيّزًا هامًا لتاريخ الجزائر وأحوالها خلال الحكم التركي، وإبان الفترة الاستعمارية، وفيما يلي تحليل لمضامين هذه الرحلة:

(١) وصف الحكم التركي في الجزائر:

في حديثه عن الأتراك نجد المشرفي يعرض لأصلهم حين يقول: "دولة الأتراك المضادين لدين الإشراك، فالخبر عنهم وعن شعوبهم، فالحكم أنهم من الأمم القديمة، وهم من نسل تُرك بن كومر بن يافث، بن نوح عليه السلام."(٢٢) كما نقل إلينا بعض مشاهداته في وهران عنهم، فأشار إلى تعسفهم وظلمهم وجورهم حين قال: "إلا أنهم أبادهم الله من المغرب، لما طغوا وبغوا طغيان الجور والفساد، حيث عَتَوا عُتوًا كبيرًا، وعاثوا في الأرض وأفسدوا، ومدّوا أيديهم بنهب الأموال، وسفك الدماء بغير حق، وهتك المحارم، وأحيوا ظلمهم القديم، ورجعوا لوصف آبائهم الذميم"،(٢٣) "ما أظنّهم إلا من تلك الفئة الطاغية، والشرذمة الباغية"،(٢٤) وفي المقابل نوّه بحبهم للعلماء، خاصةً علماء أسرة المشارف.

(٢) ثورة الدرقاويين والتيجانيين على عهد الأتراك:

ثم تكلّم صاحب الرحلة بشيء من التفصيل عن ثورة درقاوة، وما آلت إليه البلاد من تردّ في الأوضاع السياسية جرّاءها، مشيرًا إلى بعض من سبقه في الكلام عن هذه الثورة مثل الشيخ أبي راس. يقول المشرفي: "ففي حدود العشرين من قرننا هذا ثار عليهم "درقاوة" أهل النظافة في الدين والنقاوة، فأول ملك منهم هزموه" مصطفى باي" المكنىَّ بـ" أبي كابوس" بمجرد مقابلة سيد هذه الطائفة الآتي ذكره للباي المذكور وهو في شرذمة قليلة، انهزم وترك محاله مبنية في وادي "فرطاسة" في أرض الحشم، ولم يثن عنان فرسه إلى أن دخل وهران".(٢٥)

وقد تعرض بعد الحديث عن هذه الثورة، إلى انتقام الأتراك منهم، على أنه لم يطل الحديث فيها، حيث يقول: "فبعد تفرق الجموع والمواكب، استقرَّ المطاوع لشيخه بجبل الكواكب، ومدَّت الأتراك أيديهم في الرعية بالنهب وفعل الدنيَّة، وأهل النسبة عندهم هم الأعداء، ومن جهر بكلمة الشهادة يسفك دمه من غير قبول شفاعة فيه وإلا قد أعضل الداء، فلا فاجر عندهم أعظم ممن يعلن بالهيللة أو يوحد الله رافعًا صوته بالبسملة والحمدلة، إذ كل ذاكر عندهم درقاوي يبغضونه من بين غرباوي وشرقاوي، حتى حسموا لهذه الطائفة المادة، ولم تبق في ايالتهم ما تعده منهم العادة."(٢٦) لينتقل إلى الكلام عن ثورة التيجاني الذي اعتبره إحدى مظاهر عدم رضا الشعب الجزائري بالحكم التركي، يستشف ذلك من قوله: "وما كان مع ابن السيد أحمد التيجاني دفين فاس المحروسة، فقد ثار عليهم ابنه السيد محمد وجاءهم في نفير من رماة الصحراء، وساعدته قبائل الحشم ومن جاورهم وأعلنوا له بالنصر".(٢٧)

(٣) الحديث عن مدينة الجزائر:

ثم تكلم الرحالة المشرفي عن مدينة الجزائر وتاريخ بنائها إذ يقول: "وكانت الجزائر هي أم مدائن الواسطة وقاعدة ملكهم معدة لحرب العدو، وأبراجها من جهة البحر محصنة بطبقات المدافع كأنها شعلة نار، أسفل الطبقات تضرب على وجه البحر، وأعلاها

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

تضرب ما طال من صاري السفينة".[٢٨] وتحدث عن وليها عبد الرحمن الثعاليبي،[٢٩] وتلميذه أحمد بن عبد الله،[٣٠] ثم عرّج على ذكر دخول الفرنسيين إليها.[٣١]

(٤) مقاومة الأمير عبد القادر:

كما أشار المشرفي من خلال هذه الرحلة إلى مقاومة الأمير عبد القادر.[٣٢] وفي حديثه عنها، نجد موقفه من الأمير عبد القادر ينقلب رأسًا على عقب مما ورد في "طرس الأخبار". فقد أشاد كثيرًا به وبأعماله، ليعدل عن موقفه العدائي منه، والنص التالي يعبر بصدق عن ذلك: "ولما كانت نية الحاج عبد القادر خالصة في دينه، وملّة نبيه صلى الله عليه وسلم، لم يعاقبه الله في الدنيا، فكانت معيشته ومعيشة أهله، على يد عدوّه وصديقه، وأسكنه الله الأرض المقدسة، فصار يمشي بأرض تردد فيها جبريله على كل نبي ورسول، فيالها من مشية بين قبور الأنبياء، وأهل الصلاح والأولياء، بعد أن جرّد سيفه على الأعداء، وناضلهم مناضلة الصحابة والأشدّاء... سل عن تردده في الميدان بيجو وأحبار الرهبان، وسل عن تردده في الصفوف أودية سيك وشعاب خروف... فبسبب سنة الجهاد التي أحياها في آخر الزمان، أحيا الله ذكره، وبتقديم والده المذكور، وحاز حمد الله وشكره".[٣٣]

(٥) ثورة أولاد سيدي الشيخ:[٣٤]

وفي حديثه عن هذه الثورة نجده يقول: "فاقتحموا المشاق والمهالك، وثاروا ثورة المجنون، وقالوا إنَّا لنا أجرًا غير ممنون. تأمَّر الكبير منهم سنون وأعوامًا، وقتل بوالده جيوشًا نصرانية وأرواما، ومات قرير العين بأخذ الثأر، وخلفه أخوه وما قال العثار، وشنَّ على عدوه الغارات، وقتل من في الحصن وداخل المغارات، إلى أن مات ساكن الفؤاد، حيث قتل في والده الرؤساء والقواد وأمراء الجيوش والأجناد، وخلفهما الأخ الثالث فأقسم بالسبع المثاني ورب المثالث، ليأخذنَّ بثأر الأخوين والوالد، ويحي تلك المشاهد، وما اندرس من تلك المعاهد".

ويواصل المشرفي قائلاً: "ولما رأى الفرنسيس الفتنة حول ساحته تحوم، وخيلها تمرج في تلك السحاري والتخوم، واستوطن الفتانون له كورة سجلماسة خاطب سلطان المغرب ذا الرأي والحماسة أبو علي مولانا الحسن بن مولانا أمير المؤمنين محمد ليكف عنه الفتان الذي هو في بلاده وبين رعيته يتردد". وانتقل المشرفي بعد الحديث عن ثورتي الأمير عبد القادر وأولاد سيدي الشيخ للحديث عن الإفرنج، وبعضًا من تاريخهم وأعمالهم في الجزائر، كإنشاء المدن وتوسيعها، وبناء الموانئ، وإنشاء الطرقات، واستصلاح الأراضي، وإنجازاتهم في قطاع التعليم.[٣٥]

(٦) الحديث عن العلماء والقضاة:

كما نجده في السياق ذاته، ينوّه ببعض علماء الجزائر ويقدم تراجم وافية لبعضهم، فقد ترجم لكل من الحسن بريهمات،[٣٦] وأحمد قدورة،[٣٧] وعلي العمالي،[٣٨] ووالده أحميدة العمالي،[٣٩] وحمودة القاضي،[٤٠] وجملة أخرى من العلماء، خاصةً منهم علماء الأسرة المشرفية، وعلماء مستغانم وتلمسان.[٤١] ثم أفرد للقضاء فصلاً مستقلاً، وتكلم عن فضله وخطورة تقلده، حيث عدّه من أعظم الخطط الدينية الست دون الخلافة، أكمل قدرًا عند الله تعالى،[٤٢] حيث يقول: "فاعلم أن أعظم الخطط الست دون الخلافة القضاء، وأكملها عند الله قدرًا، فإلى القاضي المرجع في الجليل والحقير، ويختص بالنظر في الجراحات والتدميات".[٤٣]

ويؤكد المشرفي، على ضرورة حسن اختيار أعوان القضاء وتحديد أوصافهم، وضرورة رجوع القاضي للعلماء، باستشارتهم فيما يستجدّ من النوازل، إذ يقول: "وللقاضي، أن يتفطّن أيضًا لأعوانه، ولا يرشّح لإعانته إلا العون الخيّر، بحيث يكون كالشاهد حرّا ذكرًا غير مغفّل، لا يخدع ولا يقدح في عدالته، لأنه ترجمان القاضي وأمين سرّه ونهيه وأمره... ومن سنة القاضي أن لا يستغني عن مشورة العلماء في كل نازلة نزلت، بل يستعين بهم في جليل الأمر وحقيره، ومن أعرض عن مشورتهم عميت عليه إفتاء الوجه الشرعي، وانطمست آثاره".[٤٤] كما نجده يوصي "من ابتلي بالقضاء، والحكم بين العباد، أن يكون عاقلاً، عفيفًا، مرضيًا، يغلب خيره على شرّه، فإن الحكم مبني على ميزان الاعتدال، فمتى رجح أو مال، تلفت به نفس ومال".[٤٥] وقد أنهى المشرفي هذا الباب بخاتمة مطوّلة، تحدث فيها عن مدن المغرب الأوسط ومدينة أم العساكر.

(٧) مدينة أم العساكر:[٤٦]

ذكرها المشرفي قائلاً: "ومن مدن المغرب الأوسط أم العساكر وبها سرير الملك ولا ينتقل الملك منها إلى وهران إلا إذا اشتد الحر على عساكره يذهب بها إلى ساحل البحر إلى أن يعتدل الهواء فيرجع إليها. وهي مدينة عامرة الديار، واسعة الأقطار، اشتملت على مدينة عرقوب إسماعيل وبابا علي والباب الشرقي والعين البيضاء، وسيدي علي بن محمد، والكل محدقون بالقصبة التي هي دار المخزن ومحل ديوانه وأحكامه. قد استدارها من جميع جهاتها ونواحيها بساتين التين وكرم العنب، وتينها أحسن التين لونا وأكبرها حجمًا وأنعمه شحمًا وأحلاه طعمًا، حتى يقال: "أنه ليس في الدنيا مدينة يوجد فيها هذا التين". ومنها يحمل التين والزبيب إلى سائر الأقاليم، من عدم تسوسه ويدخر لشدة السنين وتطول مدته، يجعلونه أعدالاً ويسافرون به برًا وبحرًا ولا يتغير لونه ولا طعمه لامتزاجه في ظرفه فلا يتوصل لقسمه وقت المناولة إلا بآلة الحديد".

ويضيف المشرفي في وصف هذه المدينة قائلاً: "وهواء هذه المدينة طيب لا وخم فيه، قليلة العلل كثيرة الغلل، لا تجتمع بها السفل، تنفر الفجار وتقبل على التجار، لا تكسد السلع في أسواقها ولا تبور المنفقين في أرزاقها، للغريب عرين ولأهلها نعم المتبوأ والقرين، اختطها حكيم الدولة بجبل الذهب، وبناها للدين مأوى وحفظًا لما ينتهب، يجبى إليها من الراشدية كل خير، ويذب عنها أهل غريس إساءة الغير، ويكفون عنها الأيادي العادية، فلا تعدو على أحوازها عادية، واستغنوا عن الحاجة، بمزارع عواجة، وبطحاء غريس أغنت الفرنج اليوم عن باريس، فحصَّن أسوارها، وتحف

أدوارها وأطوارها، فخمَّر عنها، وخندريس تينها وعنابها، لا يوجد في قطر من الأقطار، ولا يستعمل في مصر من الأمصار، توزن بالصرف، وتزلزل العقول إذا شربت حال الصرف".

(٨) أقاليم المغرب الأوسط:

ذكر الرحالة المشرفي أن المغرب الأوسط اشتمل على مدائن عظيمة وأقاليم جسيمة وهي:

١/٨- إقليم معسكر:[٤٧]

فمن الأقاليم التي عُرِّف بها المشرفي هذا الإقليم ذكره قائلاً: "فإقليم معسكر المذكور، فيه ثغور بحرية معدّة للأسطولات كمستغانيم ووهران، ومدائن برية كقلعة راشد ومدينة اتيلوانت ومدينة البرج التي لا يوجد عنها إلا في النيروز، وإبان الحرث وقت فَقْدِ سائر الثمر، والحبة منه تملأ الفم ولونه داكن يميل على السواد وجله أحمر قاني". ويضيف قائلاً بعد ذكره جبل العمور: "وجبل العمور هذا من إقليم المعسكر وسائر قرى التل والصحراء، فتاقدمت التي أحياها الأمير عبد القادر بن محي الدين كانت لعبد القوي وقد ذكر "المغيلي" سطوته وقوة جنوده، بينها وبين المعسكر مسافة القصر أربعة برود فأكثر. وقصور الصحراء: قصر بوعلام، والخضرا، وتاويلا، والغاسول، وابربنة، والأبيض، والشلالتين القبلية والظهرانية، وأبو سمغون، والعين الصفرا. وينتهي إقليم المعسكر إلى فجيج الذي هو محسوب من إقليم المغرب الأقصى.

كما تكلم المشرفي عن المدن التي أحدثها الفرنسيون بهذا الإقليم قائلاً:[٤٨] "وأحدث الإفرنج مدائن عظيمة حوالي المعسكر من سائر الجهات، فقد أحدث بوادي سيك بالكاف المعقودة، وبوادي هبرة مدائن، وزوَّل السدر الهائل شوكُه والرتم والأثل والقطف بالقاف المعقودة، وغرس الأشجار ذات الثمار في موضع التي لا تثمر، وردَّها جزيرة خضراء حبة الإجاص فيها أو التفاح تزن الرطل أو ما يقرب منه، وعنقود العنب من طازج ثمرته يشبع الاثنين والثلاثة إذا لم يكن فيهم شره ونهمة". ويضيف قائلاً: "كما أحدث بوادي مينة مدائن وحضَّرها للتجار، تعمر أسواقها من سائر الأقطار، وسائر البناءات على ضفة وادي شلف إلى الأصنام، مدينة عظيمة لم تكن في زمن الإسلام، واتخذَّ لها جسرًا عظيمًا يقرب من نصف الميل، بناه أولاً بالألواح، ثم بناه بعد ذلك بالحجر المنجور بناءً وثيقًا".

كما تكلم صاحب الرحلة عما آل إليه أمر هذه المدينة زمن الأمير عبد القادر، ثم بعد استيلاء الفرنسيين عليها، حين يقول: "وفي زمن الحاج عبد القادر بن محي الدين جمعت أعشار قبائل بني "بوخنوس" على يد رئيسهم القائد أحمد بن الزيتوني، وجعلتها في سرب واحد وما ناصفته. وبعد استيلاء الإفرنج أحياها واتخذها محكمة لقبائل البربر الذين هم في سفح جبل ونشريس ومنهم العلأمة الونشريسي صاحب المعيار، ولمقابلتهم في عدوة أولاد القصير ومدائن مجاجة وأولاد فارس وأحميس إلى ثغر أتنس".

٢/٨- إقليم مليانة والمدية:[٤٩]

قدم لنا صاحب الرحلة معلومات مهمة عن هذا الإقليم، فنجده يذكر أن: "من أقاليم المغرب الأوسط أيضًا إقليم مليانة والمدية، امتد من ثغر شرشال إلى أعراب تيطري وسر يمينا من جبل بني امناصر إلى جبال أبراز وجبال أهروات في عدوة وادي شلف الأخرى إلى مدينة "طازي" التي أحياها الأمير عبد القادر بن محي الدين، إلى جبل البخار إلى جبل بوسعادة إلى قبائل أولاد مقران إلى جبال أزواوه المحتوية على ألوف من القرى والمداشر".

٣/٨- إقليم الزاب:[٥٠]

ومن الأقاليم التي عُرِّف بها المشرفي وقدما لنا وصفًا دقيقًا عنها إقليم الزاب، الذي يقول عنه: "ومن أقاليم المغرب الأوسط إقليم الزاب المحتوي على مدائن وقرى، قاعدته بسكرة ومسيلة وقسمطينة، وثغوره عنابة وبجاية، وامتد هذا الإقليم إلى خط الجريد، تجيء إليه من نفطة وتوزر وسوف ثمرات النخيل، وعجوته الفائقة على تمره دقلة النور أحلى من السكر وشهد العسل، إلاَّ أنَّ الذي سقطت أسنانه لا يقدر على مضغها إلا إذا دقت وسفَّ دقيقها يجد حلاوتها ونفعها، وينتهي هذا الإقليم يمينا إلى قرى امزاب وعين ماضي والأغواط الشرقي لجبل العمور".

خاتمَةٌ

وعمومًا؛ فإن هذه الرحلة تعتبر من الرحلات الفريدة من نوعها فيما يتعلق بتاريخ الجزائر خلال القرن التاسع عشر، خاصةً إذا وضعنا في الحسبان أن الوصف الذي قدّمه المشرفي عن الجزائر هو وصف لا نكاد نجد له مثيلاً في الكثير من المؤلفات الجزائرية في هذه الفترة عدا التقارير الفرنسية. ولقد اعتمد فيها صاحبها على السرد التاريخي وغاب عنها التبويب، كما أنها تتميز على العموم بأسلوب سلس ولغة سليمة، عدا ما تخللها من ألفاظ دارجة وعامية، لكنها كانت نادرًا ما تتكرر، إضافةً إلى أسلوبها الذي يغلب عليه استعمال المحسنات البديعية كالسجع والجناس، وهي السمة الغالبة على مؤلفات هذه الفترة. ويلاحظ كذلك على المؤلّف براعته في الأدب، وهو ما جعل رحلته هذه ثرية بالمعلومات والاستطرادات التاريخية المهمة.

الهوامش:

(١) عن تفاصيل أكثر عن هذه الشخصية راجع كتابنا: **العربي بن علي بن عبد القادر المشرفي ت١٨٩٥ حياته وآثاره**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ط١، ٢٠١١.

(٢) عبد القادر بن سودة، **إتحاف المطالع بوفيات القرنين الثالث والرابع**، ضمن **موسوعة أعلام المغرب**، ج٨، تنسيق وتحقيق محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ص: ٢٨٠٥.

(٣) عادل نويهض، **معجم أعلام الجزائر**، بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، ط٣، ١٩٨٣، ص: ٣٠٣.

(٤) ابن سودة، **إتحاف المطالع**، ص: ٢٨٠٥.

(5) Henri Pérès: ***l'Algérie vue par deux voyageurs musulmans en 1877-1878***, R.A, N76, 1935, p: 261.

(٦) العربي المشرفي، **ديوان نظم في من أيقظ للدين جفن الوسن مولانا الحسن**، مخطوط في الخزانة الملكية في الرباط تحت رقم: ٥٣١٠، و١١١ظ.

(٧) العربي المشرفي، **ذخيرة الأواخر والأول فيما يتضمن من أخبار الدول**، مخطوط في المكتبة الوطنية المغربية تحت رقم: ٢٩٥٦، الرباط، ص٩.

(8) Henri Pérès: op. cit. p: 261.

(٩) العربي المشرفي، **ديوان المشرفي**، و١١١ظ.

(١٠) العربي المشرفي، **الذخيرة**، ص: ٥٦.

(١١) محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، ج٢، الفترة المعاصرة ١٧٣٠ – ١٩٣٠، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة الدراسات البيبليوغرافية رقم ٠١، ١٩٨٩م، ص: ٩١.

(١٢) وهو ابن عمّه، تولى قضاء الحياينة، وكان أحد العدلين اللذين ذيّلا بختمهما على وثيقة المهاجرين بفاس سنة ١٣١٣هـ/١٨٩٤م، تجديدًا لبيعتهم للسلطان الحسن الأول، أمام إغراءات الفرنسيين لهم بالحصول على الحماية والدخول تحت سلطة الاحتلال الفرنسي في الجزائر. يُنظر: محمد المنوني: "**وثيقة عن المهاجرين التلمسانيين في فاس**"، دعوة الحق، ع٢، تصدر عن وزارة الأوقاف المغربية، السنة العاشرة، ديسمبر ١٩٦٦، ص ص: ١٠٤ – ١٠٦.

(١٣) عالم محدث وقاضي. ولد بالجزائر، وبها أخذ العلم، ثم تولى القضاء وهو ابن الخامسة والعشرين (٢٥) من العمر في مليانة، ثم في تنس وأخيرا بتلمسان. من آثاره: ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة. توفي مع بداية القرن العشرين ولم يخلّف بعده القطر الجزائري مثله في ثلوج الصدر، والهمة البعيدة في جمع الكتب ونسخها، والبذل والمعروف. وقد أجازه العربي المشرفي سنة ١٨٧٨م. يُنظر: أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٧، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٨، ص: ٧٢.

(١٤) عبد السلام بن سودة بن عبد القادر، **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٧م، ص: ١٠٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص: ١٠٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص: ١٠٠.

(١٧) أبو القاسم سعد الله، "**مؤلفات المشرفي المعاصر للأمير عبد القادر**"، الثقافة، تصدر عن وزارة الثقافة الجزائرية، عدد (٧٥)، سنة ١٣، ١٩٨٣م، ص: ٨١.

(١٨) محمد المنوني، المصدر السابق، ج٢، ص: ٩١.

(١٩) المصدر نفسه، ص: ٩١.

(٢٠) العربي المشرفي، **الذخيرة**، ص: ٣.

(٢١) سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٧، ص: ٤٠٤.

(٢٢) العربي المشرفي، **الذخيرة**، ص: ٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص: ٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص: ٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ص: ٤- ٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص: ٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص: ١١.

(٢٨) المصدر نفسه، ص:١٢.

(٢٩) **عبد الرحمن الثعاليي**: هو الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف أبو زيد، الشهير بالثعاليي، مفسّر، محدّث، فقيه، وصوفي من كبار علماء الجزائر. ولد سنة ٧٨٦هـ شرقي مدينة الجزائر، وسافر إلى بجاية وتونس والقاهرة طلبا للعلم. ولي قضاء الجزائر ثم عزل نفسه. من آثاره: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، والعلوم الفاخرة في أحوال الآخرة. توفي سنة ٨٧٥هـ بالجزائر. ينظر: السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، بيروت: منشورات مكتبة دار الحياة، مج٢، ج٤، ص: ١٥٢.

(٣٠) **أحمد بن عبد الله**: الزواوي الملوي المغربي المالكي، نزيل الجزائر، فقيه متكلم صوفي، صاحب القصيدة المشهورة في التوحيد الموسومة بالمنظومة الجزائرية، التي كان الشيخ السنوسي أحد شرّاحها. اشتهر بزاويته التي صارت مدفنًا لجملة من علماء الجزائر. توفي سنة ٨٨٤هـ يُنظر: السخاوي، المصدر السابق، مج١، ج١، ص: ٣٧٤.

(٣١) العربي المشرفي، **الذخيرة**، ص ص: ١٩ – ٢١.

(٣٢) المصدر نفسه، ص: ٣٩ - ٤٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص: ٢٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص: ٤٦- ٤٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص: ٢٤ – ٢٧.

(٣٦) **الحسن بريهمات**: فقيه عالم مشارك، برع في العلوم الدينية واللغة العربية. ولد حوالي سنة ١٨٢١م. ويعدّ من أوائل الجزائريين الذين دخلوا المدرسة العربية الفرنسية المنشأة سنة ١٨٣٦م. تولى قضاء البليدة سنة ١٨٥٣، وإدارة مدرسة الجزائر الشرعية سنة ١٨٥٥م، ثم عين عضوا في المجلس الفقهي. توفي سنة ١٨٣٣م. يُنظر: الحفناوي أبو القاسم محمد بن إبراهيم، **تعريف الخلف برجال السلف**، تحقيق وتقديم محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ، بيروت: مؤسسة الرسالة، تونس: المكتبة العتيقة، ط١، ١٩٨٢م، ج٢، ص: ١٢٠.

(٣٧) **أحمد قدورة**: من علماء الجزائر وفقهائها، تولى الإفتاء بعد وفاة أخيه محمد سنة ١١٠٧هـ وقد توفي مقتولاً سنة ١١١٨هـ/ ١٧٠٦م بأمر من الباي محمد بكداش. ويبدو أنه لم يكن في درجة أبيه سعيد ولا أخيه محمد العلمية، ولعله كان كبير السن عند وفاته. يُنظر: أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج١، ص: ٣٥٦.

(٣٨) **علي العمالي**: بن أحمد بن محمد أبو الحسن، فقيه مشارك من كبار علماء الجزائر في العهد الاستعماري قرأ على والده احميدة العمالي. ولد سنة ١٨٤٨م، وتوفي سنة ١٩٠٦م، حيث كانت جنازته مهيبة حضرها أهل العلم ورجال الفضل وأعيان الجزائر. يُنظر: الحفناوي، المصدر السابق، ج٢، ص: ٥٤٦ – ٥٤٨.

(٣٩) **أحميدة العمالي**: فقيه محدث، ولد سنة ١٨١٢م، تولى إفتاء مدينة الجزائر سنة ١٨٥٦م. توفي سنة ١٨٧٣م، ودفن بروضة الإمام الثعاليي. من آثاره رسالة في أحكام المياه، رسالة في ترتيب القضاء. يُنظر: الحفناوي، المصدر السابق، ج٢، ص: ١٥٤.

(٤٠) **حمودة القاضي**: الفقيه الوجيه، العلاّمة النبيه، السيد حمودة القاضي، عالم بفروع المذهب المالكي، ومداركه. قدّمه الولاة من بين العلماء لأهليته بصناعة القضاء، وسياسته الدينية والدنيوية، وذكائه وفطانته. يُنظر: العربي المشرفي، **الذخيرة**، ص: ٣٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص: ٢٣– ٣٤ ، ص: ٣٨– ٤٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص: ٣٣–٣٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص: ٢٩.

(٤٤) المصدر نفسه، ص: ٣٢- ٣٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص: ٣٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص: ٢٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص: ٢٥

(٤٨) المصدر نفسه، ص، ٢٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص: ٢٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص: ٢٥.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



خصائص الحمّامات العثمانية في الجزائر من خلال نماذج مقارنة بالحمامات المرابطية والمرينية



د. محمد بن حمو

أستاذ الآثار الإسلامية

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

جامعة أبي بكر بلقايد - الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

محمد بن حمو، خصائص الحمّامات العثمانية في الجزائر من خلال نماذج مقارنة بالحمّامات المرابطية والمرينية.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٣١ – ٣٨.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

نحاول في هذا المقال معرفة النظام التخطيطي للحمامات العثمانية في الجزائر، وبداية نريد أن نتطرق إلى مفهوم مصطلح الحمام، ثم نعطي فكرة على أهم مميزات الحمامات التي كانت قبل العثمانيين، ونعرّج على الحمامات العثمانية في الجزائر العاصمة بشكل عام، ثم نتطرق إلى الأهمية الاجتماعية والصحية للحمام، وبعدها نذكر عمارة الحمامات العثمانية من خلال الوصف الذي قام به بعض الرحالة الغربيون، ومن ثَمَّ ندرس نماذج من الحمامات العثمانية في الشرق الجزائري ووسطه وغربه، وعليه نقوم بمقارنة هذه الحمامات مع حمامات سابقة، لنَخْلُص في الأخير إلى معرفة خصائص الحمامات العثمانية في الجزائر.

مُقَدِّمَةٌ

الحمام: لغة حَمَّ حمّهُ: قصده، والتنور: سجره... والماء سخّنه كأحمّه وحمّه، والحمّة بتشديد الميم العين الحارة، يستشفى بها، وحممت الماء بفتحتين سخّنته، والحميم الماء الحار، واستحم: اغتسل... والحمّام: كشدّاد، الديماس مذكر، والجمع حمامات.[١] ولقد عُرف بناء الحمامات العامة لغرض الاستحمام في مناطق الحضارات القديمة، ولا سيما منطقة بحر إيجة منذ العهد البرونزي في الألف الثالث قبل الميلاد، ثم تطورت تطورًا كبيرًا خلال العهد الروماني،[٢] ومن ثم استلهمها المسلمون في عمارتهم لما استتب لهم الأمر.

لقد كان عدد الحمامات في المدينة حسب تطورها ونموها ديموغرافيًا ومعماريًا، ولقد انقسمت الحمامات إلى نوعين؛ حمامات خاصة وهي تلك التي وجدت في منازل بعض الأثرياء بشكل عام، وحمامات عامة وهي تلك التي كانت لعامة الناس، وهي التي نريد دراستها عبر هذه الصفحات، ولقد كان هذا النوع يُبنى بجوار المساجد الجامعة أو مساجد الأحياء وسط المدينة أو أحيائها السكنية، والحمامات المغربية هي استمرار للحمامات الإسلامية السابقة لها، وامتداد لها دينيًا واجتماعيًا ومعماريًا.[٣]

إن المعلومات تنقصنا عن الحمامات المغربية الأندلسية قبل القرن ٦-٧هـ/١٢-١٣م، ولقد كانت تلك التي تعود للقرن ٥-٦هـ/١١-١٢م قليلة لا تُمكِّن من إعطاء نظرة شاملة لنظامها، غير أنه من المعلوم أنها تشابهت في عمارتها من وجود الغرف الثلاثة الأساسية، الغرفة الباردة، الدافئة والساخنة، فمثلاً حمام قصر المنار في قلعة بني حماد في المغرب الأوسط تشابه مع حمام مدينة الزهراء في الأندلس، كما تشابه مع الحمامات الأموية في المشرق، من وجود مدخل، قاعة خلع الملابس، القاعات الرئيسية الثلاثة، ولا شك أن النظام المعماري لهذه الحمامات كان هو النظام السائد في حمامات مدن المغرب وقراه...، ولقد استمر النظام المعماري لحمامي مدينة الزهراء وقلعة بني حماد كنظام للحمامات المرابطية والموحدية.[٤]

وبخصوص حمامات القرنين ٧-٨هـ/ ١٣-١٤ميلاديين، فقد تشابهت فيما بينها، ولها مخطط موحد، وهي بسيطة، وتشبه

الحمامات السابقة في عناصرها المعمارية،[٥] فحمام زاغورة المرابطي به قاعة خلع الملابس، قاعة باردة، دافئة وساخنة، وحمام الصباغين بتلمسان أيضًا له نفس التخطيط، وفي العهد الحفصي والزياني والمريني تضاعف عدد الحمامات في المغرب الإسلامي، ومن أمثلة الحمامات المرينية حمام قصبة وجدة أمام المسجد الجامع وهو يشبه الحمام الذي ذكره ابن أبي زرع الفاسي، وقد بناه السلطان أبو يعقوب المريني سنة ٦٩٦هـ/١٢٩٦م، وحمام العُباد في تلمسان، يشبه إلى حد بعيد حمام وجدة.[٦] واستمر هذا التخطيط بشكله العام ينتهج إلى أن دخل العثمانيون المنطقة.

(١) الحمامات العثمانية

لكي نعطي فكرة عن الحمامات العثمانية في الجزائر فإن ما توفر عندنا من المراجع هو وصف لبعض حمامات العاصمة، يقول وليم سبنسر: "لقد بُنيت حمامات واسعة من طرف حسن باشا، ومحمد بن صالح رايس قائد البحرية الجزائرية الكبير، وجهزت بالماء الساخن والبارد، وكانت تضاهي أحسن الحمامات في القسطنطينية."[٧] ومن خلال هذا الوصف يتضح أن حمامات الجزائر في فترة العثمانيين أصبحت على نسق حمامات العاصمة العثمانية في تركيا، وبالتالي فإن النمط المعماري قد انتقل إلى الجزائر، ومما يدل على أن الحمامات في هذه الفترة قد كثرت قول وليم سبنسر نقلاً عن نيكولاي Nicolay في وصف الجزائر: "توجد من وراء البلاط الملكي بيوت رائعة تعود ملكيتها للخواص من الرجال وإلى جانبها عدد كبير من الحمامات" ونقل هايدو أنها بلغت الستين حمامًا،[٨] وهذا أمر مسلم به إذ أن بقاء العثمانيين لمدة تجاوزت الثلاثة قرون لا شك وأنه نتج عنه العديد من العمائر العسكرية والدينية والمدنية، ونحاول بعد قليل إعطاء صورة نظرية لما كانت عليه هذه الحمامات.

(٢) الأهمية الاجتماعية والصحية للحمام

بالإضافة إلى دورها في النظافة كما هو الأصل الذي وجدت من أجله، إلا أنه كان لها دور اجتماعي أيضًا، حيث يلتقي فيه الرجال مع بعضهم، والنساء كذلك مع بعضهن، وفيه يتفق على الزواج أو بدايته أو مبادرته الأولى، وهذا ما يزال منتشرًا إلى حد ما في وقتنا الحالي، وفيه يتحدث على مراسيم الدفن، وفيه أيضًا يُتفق على الأعمال التجارية، كما تحكى فيه الحوادث العائلية.[٩] وإلى جانب دورها الاجتماعي هذا فإنها كانت تُعالج فيها بعض الأمراض أو تتسبب في عدم وقوعها، ومن الأمراض التي تداوى فيه التهاب اللوزتين، وقد حضر "فيلهم شيمبر" الألماني كما نقل ذلك دودو طريقة معالجتها قال: "دخل إلى الحمام شاب انتفخت لوزتاه عند فكه الأسفل واستحم ثم اتجه إلى رجل كبير السن كان جالسًا في الرواق، ومع أنه لم يكن طبيبًا فقد اضطجع الشاب أمامه فوضع يديه فوق لوزتيه وضغط عليها بشدة رافعًا إياه من الأرض لمدة طويلة، ثم أعاده إلى مكانه وقد اعوج وجه الشاب الذي فتح عينيه برهة ثم أغمضهما وقد بدا عليه أنه فقد وعيه تمامًا، وعندما استيقظ ثانية ونظر حوله مستغربًا كرر الشيخ العملية معه مرة ثانية وثالثة إلى أن غاب الشاب عما حوله مدة طويلة، وبالتالي فتح عينيه وتنفس بقوة واستحم من جديد ثم غادر الحمام وقد شفي من مرضه."[١٠]

وبالإضافة إلى علاج التهاب اللوزتين نذكر أن الحمامات نافعة للأمراض الباطنية وذلك إذا شرب ماؤها، وهذا يختص بالحمامات الطبيعية التي يجري ماؤها على معادن معينة وهو إنما يُعلم نفعه بالتجربة، وهي أيضًا نافعة لاختلال العقل بسبب سوء مزاج بارد أو يابس وبالتالي تعالج بالرطوبة، ومنها ما هو نافع لبعض حالات العقم التي مردها إلى سوء مزاج يابس، كما أن الحمامات نافعة للأمراض الظاهرة مثل علة تولد القمل في الرأس، وعلة البرص، وأيضًا لبعض الحميات.[١١]

(٣) عمارة الحمامات العثمانية

هذا بصفة عامة لأهمية الحمامات الاجتماعية والدينية والصحية، أما بالنسبة لعمارتها وهو ما نحن بصدد الكلام عنه هنا، فلدينا وصفين أحدها لـ "كاثكارت الأمريكي" الذي كان أسيرًا في قصر الداي، والآخر لـ "وليام سبنسر" الذي قضى مدة في الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي يقول كاثكارت أن حمام قصر الداي يشبه الحمامات الموجودة بالمدينة، إلا أنه أصغر حجمًا منها، والحمامات التركية مبنية على طراز واحد فنجد أولا غرفة صغيرة مؤثثة مخصصة لنزع الملابس، ثم غرفة أخرى دافئة يجلس فيها المستحم حتى يتصبب عرقًا ومنها يدخل إلى الغرفة الساخنة أين ينظف جيدًا وبدلك ثم يعود أدراجه إلى الغرفة الدافئة ثم إلى القاعة الأولى، وحمام الداي مفروش بالمرمر ومزين بالآجر المستورد من جنوة، وتعلوه قبة فيها نوافذ صغيرة وثقوب تسمح بتسرب ضوء النهار والهواء ويضيف قائلاً: "بأن جميع الحمامات في هذه الأيالة بل وفي جميع بلاد المغرب بُنيت على أساس نفس القواعد والمبادئ وهي كلها مزخرفة بدرجات متفاوتة."[١٢]

أما سبنسر فيقول: "كانت بناياتها واسعة ونظيفة مضاءة من السقف ومجهزة بالماء البارد والمسخن، يدخل المستحم فيدفع أجره بورقتين اثنتين،[*] ثم يضع ثيابه في غرفة خارجية واسعة، ومنها يمر عاريًا[**] إلى حجرة أخرى عريضة قد قسمت إلى مكعبات تتسع كل منها أشخاص يتراوح عددهم بين (١٠ و١٢) شخص، وفي كل مكعب يمر الماء المسخن عبر أنابيب البرونز المقامة على الحيطان والمعممة لسحابات البخار الساخن المعبأ بالرائحة الذكية، ... وبعد استراحته في هذه الوضعية الباعثة على النوم ولعدة دقائق يظهر إثنان من الهزميتسز Hizmetcis (أي الخدم أو المدلكين) الأقوياء فيمططون في جنباته حتى تتطرطق جميع مفاصله، ويقلبونه كالخبز الناعم، ثم يحكون على جسمه بقفازات لا ظفر لها فيخرجون أكثر من الرطل،[١٣] وبعد أن يتم كل هذا يعود المستحم إلى غرفة الملابس على الطريق الذي دخل منه، فيتناول كوبًا من الشربت[***] يمده بها عون آخر، وبعد أن يبُخ عليه عون ثالث بماء الزهر يلبس ثيابه ثم

دورية إلكترونية. مُحكَمة. ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449

يغادر المكان ودمه يسير في دورة غير عادية من الحيوية، ويحيط به شعور عام من النشاط يسري في كل جسمه المنبعث بحيوية جديدة ونشاط".

ويضيف قائلاً: "ولقد كانت حمامات النساء تشبه حمامات الرجال، ولكن الإجراءات كانت أكثر طراوة والزبائن كان أمامهن وقت كثير ومناسبات أقل للتجمع مع الأصدقاء. فبعد أن تنجز السيدات مختلف مراحل البخار في الحمام ذاته يقوم الرجال الخدم(****) الهزميتسز Hizmetcis بغسلهن من الرأس إلى القدم مستعملين ماء الزهر ويبُخون عليهن بالمسك والعطور الأخرى، وبعد هذا تصبغ حواجبهن ثم يلبسن ثيابهن التي تكون قد علقت من البداية في معالق تحتوي على أريج عود القمار المشتعل، وتنتظرهن في غرفة الملابس ليس فقط الشربت ولكن الفاكهة والجوز وحلويات أخرى تشمل الحلوة المفضلة لدى الأتراك (الحلقوم Lukum) ونوعًا من حلوة أصابع العروس، كما تقوم المؤسسة أيضًا بتهيئة جو موسيقي وتحضير فتيات للرقص، وفي هذا الجو المبهج تقضي الجزائريات يومًا من أيام الأسبوع.[١٤]

٤) الحمامات العثمانية المدروسة

لدينا نماذج متنوعة، اخترنا منها حمام من مدينة قسنطينة[١٥] في الشرق الجزائري، وآخر من مدينة تلمسان[١٦] في الغرب الجزائري، وثالث من مدينة مليانة في الجهة الوسطى من الجزائر، وثلاث حمامات من مدينة البليدة والتي لا تبعد كثيرًا عن العاصمة (الجزائر). فمن خلال مخططاتها العامة فهي مربعة إلى مستطيلة في الغالب (أنظر المخططات). مداخلها غير مباشرة بحيث أننا ندخل إلى سقيفة والتي نجد بها مصطبات للجلوس والانتظار كما هو الحال في حمام قسنطينة ومليانة وتلمسان وحمامات البليدة، غير أنه في حمامين من حمامات البليدة وُسِّعت السقيفة لتصبح على شكل قاعات انتظار (أنظر المخططات).

القاعة الباردة:

في الحمامات المدروسة نجد هذه القاعات واسعة حيث جُعل جزء منها كغرفة ملحقة كما هو الحال في كل من حمام تلمسان وحمامي شارع الباي وشارع رنجة بالبليدة، وانفرد حمام تلمسان بوجود قبة في هذه الغرفة، كما نجد عنصر آخر وهو النافورة والتي شغلت وسط هذه القاعة في كل من حمام قسنطينة وتلمسان ومليانة وحمام شارع رنجة، وانفرد حمام سيدي سليمان بتلمسان بوجود عين في الجدار الذي يوجد على يسار الداخل إلى هذه القاعة وهي تشبه تلك العيون الموجودة في القصور العثمانية بالجزائر العاصمة كقصر عزيزة وقصر خداوج العمياء (متحف الفنون والتقاليد الشعبية حاليًا).

وفي هذه الحمامات، باستثناء حمام شارع الباي بالبليدة، نجد أن الغرفة الباردة بها أعمدة ودعامات تحمل أقواسًا تنفصل الغرفة بسبب ذلك إلى جزءين، الجزء الأوسط والذي تكون أرضيته منخفضة مقارنة مع الجزء الثاني المحيط به والذي خصص للاستراحة والاستلقاء بعد الخروج من الحمام. ونجد بهذه الغرفة أيضًا المكان المخصص لصاحب الحمام (الحمامي). هناك شيء مهم أيضًا بهذه القاعة وهو المكان المنفرد فوق الجزء المسقوف والمخصص للاستراحة، ونصل إليه بواسطة درج، وهذه الظاهرة لا نجدها في الحمامات السابقة كالحمامات المرابطية والمرينية (أنظر مخططات: الحمام المرابطي بندرومة، حمام الصباغين، حمامين مرينيين). أمر آخر وهو البلاطات الخزفية المستعملة بشكل لافت للنظر في معظم جدران هذه القاعة.

القاعة الدافئة:

في كل الحمامات المدروسة تكون هذه القاعة صغيرة الحجم مقارنة مع الغرفتين الباقيتين، وهي إنما جعلت حلقة وصل بينهما، بحيث أن المستحم لا ينتقل مباشرة من البرودة إلى الحرارة المرتفعة، ولا من الحرارة إلى البرودة مباشرة، لأن ذلك قد يؤدي به إلى المرض، لذلك جعلت هذه الغرفة الوسطية والتي تكون حرارتها معتدلة، وهي بالإضافة إلى هذا مكان استراحة لمن تؤثر الحرارة العالية عليه، حيث شغلت هذه الغرفة بمصاطب للجلوس في سائر جوانبها، أما تسقيفها فهو بقبو نصف أسطواني.

الغرفة الساخنة:

إذا استثنينا حمام تلمسان الذي سقفت غرفته بقبو نصف أسطواني، فإن الحمامات الباقية قد احتوت غرفتها الساخنة على قبة وسطية تحيط بها أقبية نصف أسطوانية، غير أن حمام البركة بمليانة قد نزعت قبته ولم يبق منها إلا الرقبة، وقد غطي مكانها بسقف مسطح من الزجاج مدعم بقضبان حديدية. وفي كل قاعة من هذه الحمامات نجد بها غرف جانبية، ففي حمام قسنطينة هناك جزء فصل من هذه الغرفة بعقدين كبيرين شكلا شبه غرفتين، وفي حمام تلمسان نجد به ستة غرف جانبية، وفي كل من حمام مليانة وحمام شارع رنجة وحمام شارع الباي بالبليدة نجد غرفة واحدة، أما الحمام البليدي الثالث وهو حمام بوعلام بن الشريفة باشا آغا لا نجد به مثل هذه الغرف. بالنسبة لأحواض المياه فقد احتوت هذه القاعات على حوضين أحدهما للماء الساخن والآخر للماء البارد باستثناء حمام مليانة الذي جعلت به أحواض صغيرة تكفي الشخص الواحد. وأما مُلحقات الحمام التي نجد من ضمنها الفرن، ومكان وضع مواد إشعال النار، وكذا خزانات المياه، فقد اختلفت في أحجامها غير أنها متشابهة في نظامها وتنظيمها.

بخصوص الفرن، يكون مستواه منخفضًا عن مستوى غرف الحمام الداخلية، وهو لا يكون بعيدًا عن الغرفة الساخنة لأنه يمدها بالحرارة التي تمر أسفل هذه القاعة وفي جدرانها، كما أن موقعه هذا يسهل عملية إيصال الماء الحار إلى الغرفة الساخنة عن قرب دون الحاجة إلى عدد كبير من القنوات، ويزود الفرن بقدور من النحاس (البرمة) التي يسخن فيها الماء. ومن جهة أخرى؛ نجد بجانب موقع الفرن (غرفة الحرق) فراغ واسع خصص لاستقبال

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

المواد القابلة للاشتعال التي تستعمل في إذكاء النار. وبنفس القسم (أي قسم الملحقات) غالبًا ما نجد أحواض المياه قريبة من الغرفة الساخنة، كما هو الحال في الحمامات المدروسة باستثناء حمام البركة في مليانة، فإن حوض الماء البارد وجد فوق القاعة الدافئة في جزء منفصل.

(٥) مقارنة الحمامات المدروسة مع بعض الحمامات السابقة

لدينا نموذجين لحمامين مرابطين وحمامين مرينيين؛ ففيما يخص **الحمامات المرابطية** لدينا الحمام البالي في مدينة ندرومة بالقرب من مدينة تلمسان في الغرب الجزائري، وحمام الصباغين في تلمسان الذي يغلب على الظن أنه مرابطي من خلال ما ذكره جورج مارسي، فمن خلال مخططيهما نجدهما لم يخرجا عن نظام الحمامات السابقة المتمثلة في الغرف الثلاثة، وكذا الملحقات، غير أن حمام الصباغين وجدت به سقيفة تسبق الغرفة الباردة.

بالنسبة للتسقيف، نجد بحمام البالي الغرفة الباردة مغطاة بأقبية نصف أسطوانية، أما حمام الصباغين استعمل فيه قبة وسطية تحيط بها أقبية نصف أسوانية وهي قبة مثمنة، كما نجد أيضًا نافورة ماء وسط هذه القاعة ولعلها محدثة في فترات لاحقة. وفيما يتعلق بالغرفة الدافئة في حمام ندرومة نجد تسقيفه بقبة وسطية تحيط بها أقبية نصف أسطوانية، أما حمام الصباغين فغرفته مغطاة بقبو نصف أسطواني. الغرفة الساخنة في كل من الحمامين مغطاة بقبو نصف أسطواني، وبهما حوضين أحدهما للماء البارد، والآخر للماء الساخن، وحمام ندرومة به غرفة صغيرة إضافية. الفرن في كلا الحمامين يقع خلف الغرفة الساخنة.

بالنسبة **للحمامات المرينية** لدينا أيضًا نموذجين؛ حمام العُباد في تلمسان، وحمام الرباط في المغرب الأقصى، نجد إضافة إلى الغرف الثلاثة المعروفة، سقيفة وغرفة أخرى إضافية تتوسط الغرفة الباردة والغرفة الدافئة، وهي ظاهرة جديدة في عمارة الحمامات المغربية. أما الغرفة الباردة فهي مغطاة بقبة وسطية تكتنفها أقبية نصف أسطوانية وأخرى متقاطعة. الغرفة الباردة الثانية تسقيفها نصف أسطواني. والغرفة الدافئة تسقيفها نصف أسطواني وحمام الرباط به قبة وسطية. أما الغرفة الساخنة تسقيفها نصف أسطواني وبها أحواض للماء الحار والبارد. ويقع الفرن خلف الغرفة الساخنة ومعه مخزن أو مكان استقبال مواد الإشعال.

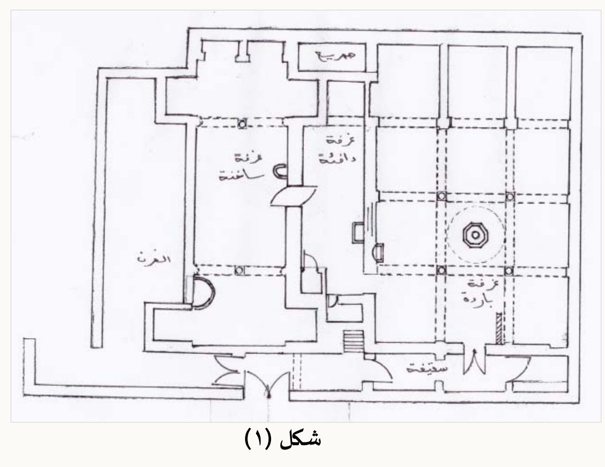
خلاصة: (خصائص الحمامات العثمانية)

من خلال مقارنة بسيطة بين النماذج العثمانية والنماذج السابقة لها يتضح لنا بأن كل العناصر المعمارية الموجودة في الحمامات العثمانية وجدت في الحمامات السابقة، كالغرف الثلاثة وقسم الملحقات من فرن ومخزن وصهريج وأيضًا التسقيف بالأقبية والقباب، ولعل أهم ما يميز الحمامات العثمانية هو:

- المكان المخصص فوق جزء من سقف الغرفة الباردة.
- نافورة الماء بوسط الغرفة الباردة، ولعل تلك الموجودة في حمام الصباغين مضافة.
- استعمال البلاطات الخزفية المتنوعة في الغرفة الباردة.
- العين التي وجدناها في حمام سيدي سليمان في تلمسان.
- ونضم إلى هذا الخدمات التي ذكرها الغربيون ك هايدو، وسبنسر، والمتمثلة في تقديم الشاي والحلوى والفاكهة والتّطيب بالعطر والرقص والموسيقى.

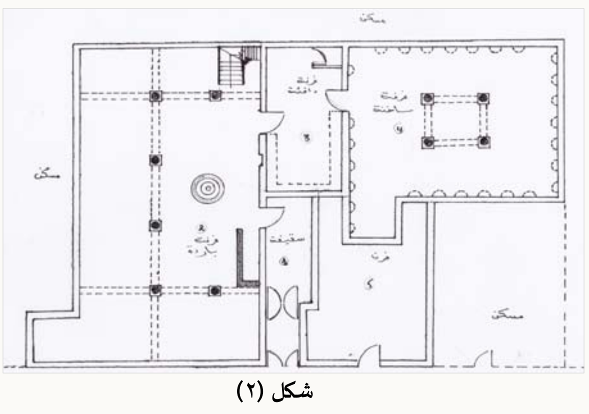
الملاحق

(١) الأشكال



شكل (١)

حمام سيدي سليمان في تلمسان (عن: مكتب دراسات)



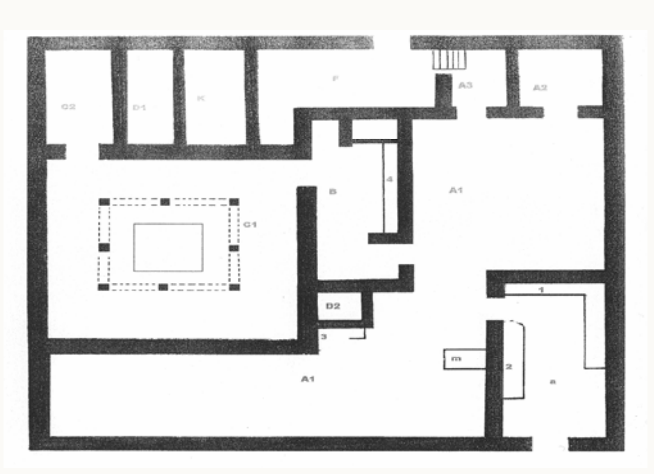
شكل (٢)

حمام مدينة مليانة (من عمل الباحث) السلم

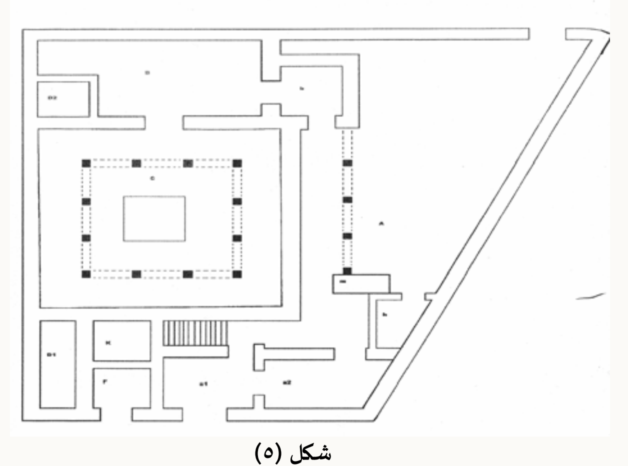
ISSN: 2090 – 0449

(عن: عز الدين حصري)

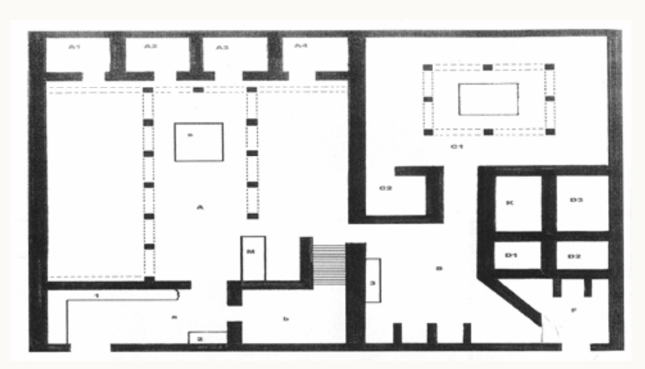
شكل (٣)
الطابق الأول في حمام مليانة (من عمل الباحث)



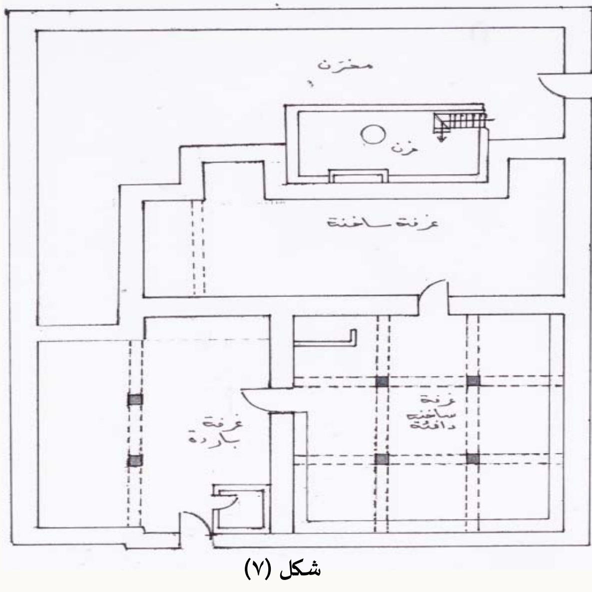
شكل (٤)
مخطط حمام شارع الباي في البليدة (عن: عز الدين حصري)



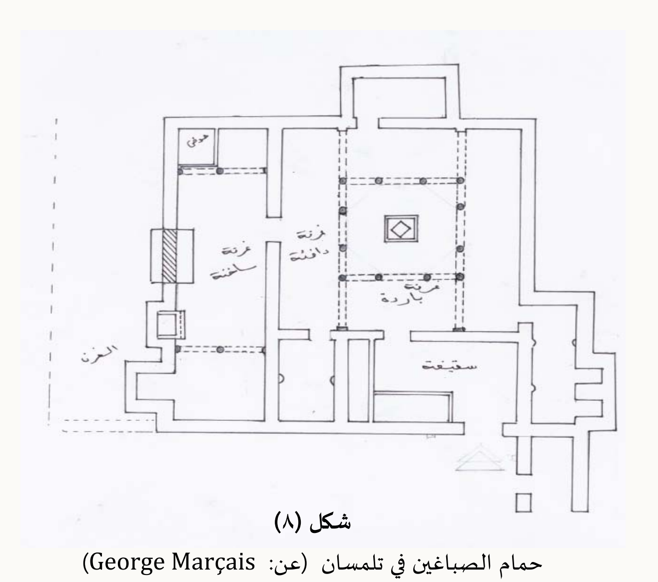
شكل (٥)
مخطط حمام بوعلام بن شريفة باشا آغا في البليدة



شكل (٦)
مخطط حمام شارع رنجة في البليدة (عن: عز الدين حصري)



شكل (٧)
حمام البالي بندرومة (عن: محمد رابح فيسة بتصرف)

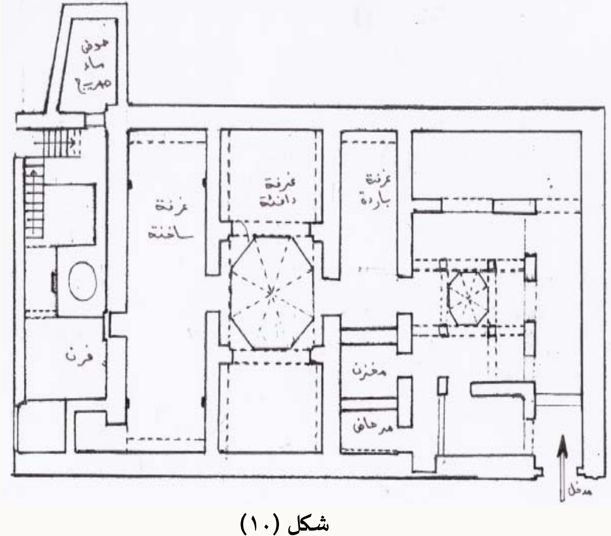


شكل (٨)
حمام الصباغين في تلمسان (عن: George Marçais)

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

شكل (٩)

حمام العباد المريني في تلمسان (عن: مكتب دراسات في تلمسان)



شكل (١٠)

حمام مريني في الرباط (المغرب)

(عن: ENCYCLOPEDIE De L'ISLAM)

(٢) الصور



حمام مليانة

حمام تلمسان



حمام قسنطينة

مداخل الحمامات



حمام مليانة

حمام تلمسان

حمام قسنطينة

الغرف الباردة



حمام تلمسان



حمام مليانة



حمام قسنطينة

الغرف الدافئة



نافورة مليانة

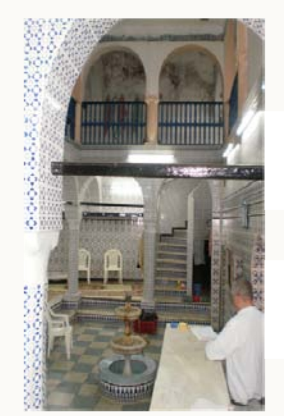


نافورة تلمسان

نافورات في الغرف الباردة

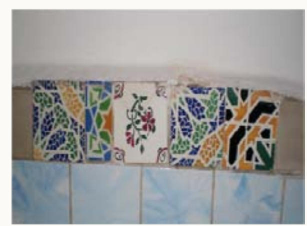
دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



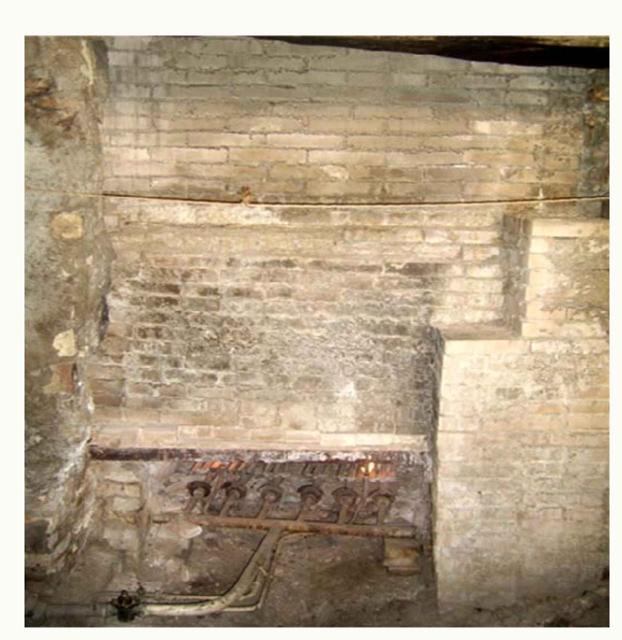





الطابق الأول في الغرف الباردة


بلاطات خزفية في حمام تلمسان



فرن بحمام قسنطينة

الهوامش:

(١) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧ هـ)، **القاموس المحيط**، رتبه ووثقه، خليل مأمون شيحا، ط٤، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ٣٢٣. زين الدين محمد بن أبي عبد القادر الرازي(ت٦٦٦هـ)، **مختار الصحاح**، ط٣، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت-لبنان، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص١٥٠. عاصم محمد رزق، **معجم مصطلحات العمارة والفنون الإسلامية**، ط١، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م، ص٨٤.

(٢) عاصم محمد رزق، مرجع سابق، ص٨٤.

(٣) عبد العزيز لعرج، **المباني المرينية في إمارة تلمسان الزيانية**، ج١، أطروحة دكتوراه في الآثار الإسلامية، معهد الآثر جامعة الجزائر، ١٩٩٩م، ص٤٤١.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ص٤٤٢-٤٤٨ بتصرف.

(5) Marçais G. ***Manuel d'Art Musulman, l'Architécture Tunisie, Algerie , Maroc, Espagne, Sicile***, ed. Auguste picard, Paris-France, 1927, P558.

(٦) علي ابن أبي زرع الفاسي(ت٧٤١هـ)، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في ذكر ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، دار المنصور للطباعة والوراقة-الرباط، ١٩٧٢م، ص٢٦٦. عبد العزيز لعرج، مرجع سابق، ج١، ص٤٤٨-٤٥٠.

(٧) وليم سبنسر، **الجزائر في عهد رياس البحر**، تعريب وتعليق عبد القادر زيادية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠، ص٤٥.

(8)Diego de HAEDO, ***TOPOGRAPHIE ET HISTOIRE GENERALE D'ALGER***, Traduit de l'espagnol par Monnereau et A.berbrugge, présentation de Jocelyne Dakhlia, Editions Bouchene, 1998, p225 . voir :

- وليم سبنسر، مرجع سابق ، ص٤٤.

(٩) وليم سبنسر، مرجع سابق، ص٩٥.

(١٠) أبو العيد دودو، **الجزائر في مؤلفات الرحالة الألمان (١٨٣٠-١٨٥٥م)**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع-الجزائر، ص١٤.

(١١) أنظر:- فضيلة بوعمران، **طرق علاج الأمراض في مخطوطات الطب العربي الأندلسي**، قراءة في كتاب "التيسير في المداواة والتدبير" لأبي مروان ابن زهر الإيادي الإشبيلي، المخطوطات العلمية أعمال الملتقى المغاربي الثالث للمخطوطات، منشورات مخبر البناء الحضاري للمغرب الأوسط (الجزائر)، ٢٠٠٧م، الصفحات (١١٠-١٣١)، ص١٢٠-١٢١. بن عمر حمدادو، قراءة في رسالة مخطوطة في الطب "**التداوي بالحمامات السخنة المعدنية**، حمام الأنف المعروف بالديار التونسية نموذجًا" للشيخ محمد بن حسين بيرم التونسي (١١٣٠-١٢١٤هـ/١٧١٨-١٨٠٠م)، المخطوطات العلمية أعمال الملتقى المغاربي الثالث للمخطوطات، منشورات مخبر البناء الحضاري للمغرب الأوسط (الجزائر)، ٢٠٠٧م، الصفحات(١٥٢-١٦٤)، ص١٥٧-١٥٨.

(١٢) جمس ليندر كاثكارت، **مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب**، ترجمها عن الإنجليزية وعلق عليها وقدم لها إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية-الجزائر، ١٩٨٢م، ص٩٣-٩٤.

(*) هي فيما يظهر عملة ورقية.

(**) ليس للمسلم أن يكون عاريًا فلعله بإيزار كما هو الحال عند عامة المسلمين فذكره هنا على سبيل التغليب لما يرى عامة جسده عاريا.

(١٣) لعل هذا الكلام مبالغ فيه إلا إذا كان الذي دخل إلى الحمام من الجند الذين كانوا في جهاد وطال عليهم الزمان لدخول الحمام، وإلا فالمشاهدة تنفي ذلك خاصة إذا كان دخول الحمام مرة في الأسبوع.

(***) هو الشاي على ما يبدو.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

(****) هذا الذي ذكره هنا غريب جدًا وحتى لو كان هؤلاء الخدم مخصيين أو مختثين فلم نسمع في الإسلام بمثل هذا، كما أن وصف الحمام يشك أنه خاص بالطبقة الراقية إذ كما قال ابن خلدون يجب أن نقيس الشاهد بالغائب وليسوا بعيدين عنا جدا في التاريخ، وحتى لو كان هذا الأمر خاص بالطبقة البرجوازية فلا يسمح الرجال لحريمهم أن يغسلهن الخدم اللهم إلا الخادمات.

(١٤) وليم سبنسر، مرجع سابق، ص٩٥-٩٦.

(١٥) مدينة قسنطينة بالشرق الجزائري باعتبارها عاصمة إقليمية.

نقول باختصار أن قسنطينة بعد الفتح الإسلامي كانت تحت حكم ولاة الأمويين ثم ولاة العباسيين إلى أن دخلت تحت لواء دولة الأغالبة الحاكمين في المغرب الأدنى باسم العباسيين، ثم سقطت في يد الشيعة الفاطميين ثم خلفاؤهم على المغرب الزيريين، وبظهور الحماديين أصبحت تحت حمايتهم وظلت كذلك إلى مجيء الموحدين، ولما انقسمت الدولة الموحدية كانت قسنطينة من نصيب الحفصيين، وبعد ضعف هؤلاء خضعت لعرب الصاولة حينا ولرؤساء بعض الأسر القسنطينية حينا آخر مثل آل باديس، آل الفقون، آل المقراني الأدارسة، إلى أن تغلب عليها الأتراك العثمانيون وكان ذلك حوالي ٩٣٢هـ/١٥٢٥م. ففي شكلها العام أصبحت قسنطينة مقسمة إلى أربعة أحياء كبيرة وهي حي القصبة وهو الحي العسكري الذي يقع في الشمال الشرقي للمدينة، حي الطابية الحي الرسمي ويتضمن القصر والمسجد الرئيسي ويقع في الشمال الغربي للمدينة، حي القنطرة وتسكنه الطبقة الميسورة في الجنوب الشرقي، حي باب الجابية خاص بالطبقة المتوسطة والفقيرة ويقع في الجنوب الغربي للمدينة.

في ظل هذا التطور الذي بلغته مدينة قسنطينة سياسيا وتجاريا واقتصاديا وعمرانيا، تطور النظام المعماري للحمامات التي نحن بصدد دراستها، ولإعطاء صورة واضحة لطرز الحمامات العثماني بقسنطينة اخترنا أحد النماذج، والذي يقع في سوق الغزل في حي الطابية أو الحي الرسمي أي في الجهة الشمالية الغربية مقابل الجامع الكبير بقسنطينة في الجهة الشرقية منه، عن هذه الأحداث أنظر:

- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن الشماع، **الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية**، تحقيق وتقديم الطاهر بن محمد المعمودي، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤م، ص٨٤-١٠٣. أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الإستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق وتعليق ولدي المؤلف جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٥٤م، ج٢، ص١٠٨، ج٣، ص١٥٥-٢٠٤. عبد العزيز فيلالي ومحمد الهاي لعروق، **مدينة قسنطينة دراسة التطور التاريخي والبيئة الطبيعية**، ط١، دار البعث قسنطينة-الجزائر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص٦٨-٧٧. محمد الهادي لعروق، **مدينة قسنطينة دراسة في جغرافية العمران**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون-الجزائر، ١٩٨٤م، ص٥٦، ص٨٥، ص٩٣-٩٥. هاينريش فون مالتسن، **ثلاث سنوات في شمال غربي إفريقيا**، ترجمة أبو العيد دودو، ج٣، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر، ١٩٨٠م، ص٣٣.

(١٦) مدينة تلمسان مدينة بالغرب الجزائري أصبحت عاصمة لبايلك الغرب في وقت لاحق، وكانت من قبل عاصمة للدولة الزيانية، وعن انضمامها للدولة العثمانية فهذا باختصار ما حدث، بعد أن استقر عروج في الجزائر ووطد أركان الدولة سنة ١٥١٦م، اتجه إلى الغرب وبدأ بمدينة تنس واستطاع أخذها سنة ١٥١٧م، ولم يكد يستقر بعروج المقام بتنس حتى اتجه إلى تلمسان بدعوة من أهلها واستطاع أن يهزم الأمير الزياني وولّى مكانه غيره، وبعد مدة نبذ هذا الأخير تبعيته للعثمانيين، فعاد عروج إلى تلمسان وأخمد نار الفتنة واستقر في تلمسان، ثم عاد الأمير المخلوع مع الإسبان واستطاعوا أن يدخلوا تلمسان.

بقيت الأمور على حالها في تلمسان بسبب الصراع بين الإخوة، أحدهم يدعمه الإسبان والآخر العثمانيون من سنة ١٥٤١م إلى عام ١٥٥٤م حيث اجتمع مجلس العلماء وقرر خلع الأمير الظالم الحسن بن عبد الله الثاني، وأعلن صالح رايس الحاكم آنذاك بالجزائر نهاية دولة بني زيان وانضمام تلمسان نهائيا إلى الدولة الجزائرية، ومن المؤرخين من يرى أن الانضمام التام إنما كان عام ٩٦٦هـ/١٥٥٨م. يظهر من هذا أن الأتراك بقوا في تلمسان قرابة ثلاثة قرون، ولكن الظاهر أنهم لم يختلطوا مع سكان المدينة إذ بقوا ذلك العنصر الغريب الذي جاء في زي عسكري وبقي كذلك رغم أن بعضا منهم تزوج في تلمسان وأنجبوا الجيل الجديد للمولدين أو من يسمون بالكراغلة، ورغم طول هذه المدة التي قضوها بالمدينة إلا أن آثارهم بها قليلة مقارنة بمن سبقهم يقول محمد عمرو الطمار: "وذلك لأن السياسة التركية كانت قائمة على التخوف من السكان الجزائريين وعلى حرمان هؤلاء من مناصب الإدارة والحكم كما فعلت رومة من قبل وفرنسا من بعد، فإن خطتهم كانت خطة استعمارية محضة، بقوا طويلاً في تلمسان ومع ذلك طالما بحثنا عن آثارات تركية بالمدينة فلم نعثر على شيء إلا ما كان من بعض الأسماء"، وعلى كل حال فلسنا مع محمد بن عمرو الطمار أن هدفهم استعماري لأنه لو كان كذلك لدخلوا إلى تلمسان بالقوة ولفعلوا ذلك أيضًا كلما عادوا إليها لطرد الإسبان، ولكنهم والحق يقال فمنذ عهد عروج وأهل تلمسان هم الذين استنصروا بالعثمانيين ضد ملوكهم الذين والو الإسبان واستجابوا لنداء الجهاد في كل مرة، وإن كانت لهم أخطاء فهي مغمورة في بحر حسناتهم، إلا أننا نوافقه إلى حد بعيد في قوله أن آثارهم في تلمسان قليلة. أنظر عن هذه الأحداث:

- أحمد توفيق المدني، **حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر و إسبانيا ١٤٩٢-١٧٩٢**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع-الجزائر، ص١٨٤-١٨٥، ص١٨٦-١٨٩ ص٣٢١-٣٢٩، ٣٤٣، ٣٧١-٣٧٦. وانظر: محمد بن عمرو الطمار، **تلمسان عبر العصور دورها في سياسة و حضارة الجزائر**، المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر، ص٢٢٩-٢٣٠، ص٢٣٣-٢٣٤، ص٢٣٨. ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية** يبحث عن ١٨١ دولة إسلامية مع إضافات بارتولد و خليل أدهم، نقله من التركية إلى العربية محمد صبيحي فرزات، أشرف على ترجمته وعلق عليه محمد أحمد دهمان، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص١٠٢، ص ١٠٤. كورين شوفاليه، **الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة الجزائر ١٥١٠-١٥٤١م**، ترجمة جمال حمادنة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون-الجزائر، ص٣٦، ص١٠٢. محمد على الصلابي، مرجع سابق، ص٢٧٠. عبد العزيز نوار، مرجع سابق، ص٦٨-٦٩. صالح فركوس، **تاريخ الجزائر من ما قبل التاريخ إلى غاية الإستقلال المراحل الكبرى**، دار العلوم للنشر والتوزيع-الجزائر، ٢٠٠٥م، ص١١٤.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

قراءة في الأنساق المنهجية لنظريات سعيد النورسي حول قيم الشفقة والتعاون وكيفية توظيفها في خدمة المجتمعات المعاصرة



أ. د. إبراهيم القادري بوتشيش

أستاذ التاريخ الإسلامي

كلية الآداب – جامعة مولاي إسماعيل

مكناس – المملكة المغربية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

إبراهيم القادري بوتشيش، قراءة في الأنساق المنهجية لنظريات سعيد النورسي حول قيم الشفقة والتعاون وكيفية توظيفها في خدمة المجتمعات المعاصرة.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٣٩ – ٤٧.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

تصبو هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على نماذج من القيم الإنسانية التي تنبث في مؤلفات المفكر التركي سعيد النورسي، واستخلاص الأنساق المنهجية التي تؤطر نظرياته، خاصةً ما يتعلق بقيم الشفقة والتعاون والتآزر التي تروم بناء مجتمع محلي وعالمي متماسك ومتضامن، مع البحث في إمكانية توظيفها لخدمة المجتمعات المعاصرة، وإزالة ما يعتريها من قلق وتذمر، وما يطبع مشاهدها من خلل وشرخ. وقد كشف البحث عن ثلاثة أنساق تشكل المرجعية التي تأسست عليها قيم التراحم والتعاون والتآزر: **النسق الإيماني**؛ الذي ارتبط بمرحلة من مراحل حياة سعيد النورسي، وهي المرحلة التي اندمجت روحه خلالها بمسلك التفكر والتأمل في بعديهما الإيماني، وأنتجت ما يعرف بـ "سعيد الجديد" صاحب النظريات والقيم. **النسق التكاملي**؛ الذي تولدت منه نظريات سعيد النورسي حول قيم الشفقة والتعاون من خلال وحدة تكاملية تشكلت عناصرها عبر دوائر متصلة من التوحيد والتوازن الكوني والرحمة الإلهية وفطرة الإنسان، ومسؤوليته في حل النزاعات عن طريق التآزر والتضامن. **النسق الدعوي**؛ الذي يعتبر امتدادًا لمرحلة التفكر في قيم الشفقة والتراحم والتعاون، حيث تنتقل تلك القيم في هذا النسق من مجرد أطروحات للتفكير إلى منهج للدعوة وأسلوب في الممارسة ينطلق من التحذير من مجانبة التعاون، إلى التحفيز عليه لإقامة مجتمع متعايش ومتضامن. كما يقوم هذا المنهج على التفسير والتشخيص بالأمثلة والنماذج، ليصل إلى مرحلة الممارسة في توظيف تلك القيم توظيفًا عقلانيًا لخدمة المجتمعات البشرية في الزمن الراهن.

مُقَدِّمَة

تختزن رسائل النور جملة من القيم الحضارية التي تسعى إلى تأثيث فضاء عالمي خال من الصراعات والنزاعات، قائم على مبدأ التضامن والتآزر، لذلك أولى مؤلفها بديع الزمان سعيد النورسي عناية فائقة لقيم الشفقة والرحمة والتعاون باعتبارها قيما إنسانية تروم بناء مجتمع متماسك ومتضامن، فجعلها محورًا في تحليلاته، وعلامات دالة في رسائله؛ وحسبنا أنه اعتبر الشفقة حجر الزاوية في مسالك فكره،[١] وإحدى الأسس الأربعة التي تمحورت حولها رسائله.[٢] وفي ذات الوقت جعل من التعاون نقطة مركزية في تحليلاته لواقع الأمة الإسلامية حتى أنه عدّ جهل المسلمين بالروابط والعلائق الإنسانية -في إشارة إلى انعدام التعاون بينهم- من أكبر الأمراض التي تعصف بهم،[٣] وفي ذلك علامة دالة على ما يوليه لقيمة التعاون من أهمية قصوى.

وإذا كان اهتمام الرسائل النورية بقيم الشفقة والرحمة والتعاون مسألة لا يرقى إليها الشك كما سنثبت في متون هذه الدراسة، فما علاقة تلك القيم بالاختلالات التي تعرفها المجتمعات الإنسانية المعاصرة، وهل لها من دور في إعادة التوازن لتلك المجتمعات، وما هي الأنساق المنهجية التي يدعو الإمام النورسي

لتسير على هديها تلك القيم، حتى تكون في خدمة الإنسان المعاصر الذي يعتريه القلق، ويحدق به اليأس، ويفتقر إلى أبسط ذرة من الأمل؟

ثمة نص استوقفني وأنا أحاول الإجابة عن هذه التساؤلات المركزية التي تشكل أطروحات هذا البحث، يقول فيه الإمام النورسي: "نعم إن كل إنسان في الوقت الحاضر على الكرة الأرضية قاطبة له نصيبه من المصائب الجارية إما قلبًا، أو روحًا، أو عقلاً، أو بدنًا، ويعاني من العذاب والرهق ما يعاني"،[٤] وهو نصّ لا تخطئ العين السليمة في إدراك البعد الذي يرمي إليه صاحبه من خلال تقديم مشهد المعاناة التي تئن تحت وطأتها البشرية، معاناة لا تعزى لمشاكل مادية تندرج تحت يافطة الفقر والتخلف والمرض فحسب، بل تحيل أيضًا إلى تراكم مجموعة من المشاكل النفسية والروحية والوجدانية التي لم يسلم منها الإنسان في أي مجتمع مهما علت مرتبته في سلم الحضارة والتكنولوجيا، فالخطاب النوري خطاب كلي بكل المقاييس،[٥] ومن هنا جاءت دعوته الشمولية لإعادة بناء القيم الإنسانية ومعالجة اختلالاتها في دائرتها الكونية التي أفرزتها الظرفية العالمية. ولا غرو فالرسائل النورية هي بتعبير النورسي نفسه "ضمان لجروح هذا الزمان"،[٦] وحصن ضروري "في هذا العصر كضرورة الخبز والدواء".[٧] بل بالنظر إلى تردي القيم العالمية، وما يتمخض عن ذلك من فوضى وتطرف وانعدام أمني، فإن رسائل النور تقدم مشروعًا فكريًا إنقاذيًا يستهدف "إنقاذ النظام والأمن والحياة الاجتماعية من الفوضى والإرهاب".[٨]

وقد لفت انتباهي وأنا بصدد تأمل هذه الرسائل والتقاط دررها، نص يحمل شحنة قوية من الحكمة وقدرًا عظيمًا من رجاحة الرأي، ما جعلني أختار قيم الشفقة والرحمة والتعاون كموضوع لهذه الدراسة المتواضعة، يقول النورسي: "إن خدمتنا تؤسس الأمن والاحترام والرحمة".[٩] وإذا وضعنا في عين الاعتبار ما تحمله هذه العناصر الثلاث (الأمن- الاحترام - الرحمة) من أهمية في بناء نظام عالمي يجنح نحو السلم والتعاون والتعاضد والتراحم، أمكن إدراك سرّ هذه المقولة المشبعة بقبس الحكمة وحصافة الرأي، لذلك سنسعى في هذا البحث إلى الوقوف مليًا عند قيم الشفقة والتعاون، وتشريح مفاهيمها كما وردت عند الإمام النورسي، ورصد دورها في خدمة المجتمعات المعاصرة، وتبيان الأنساق المنهجية التي عالج من خلالها تلك القيم، والتي يمكن تصنيفها في ثلاثة أنساق: النسق الإيماني، النسق التكاملي، ثم النسق الدعوي التطبيقي.

أولاً: النسق الإيماني لقيم الشفقة والتعاون في فكر بديع الزمان النورسي

لا يتأتى إدراك النسق الإيماني الذي تأسست من خلاله نظريات الإمام النورسي، وهو يتأمل فكريًا ووجدانيًا قيم الشفقة والتعاون إلا إذا أدركنا أن بلورتها فكريًا ارتبط عنده بمرحلة إيمانية عميقة الغور من مراحل حياته، مرحلة نحتت في وجدانه أخاديد بعيدة عن السطح والقشور، ملامسة قعر اللب والحكمة، إنها مرحلة (سعيد الجديد) التي اندمجت روحه خلالها بـ (مسلك التفكر)، ذلك المسلك الذي أتاح له تعميق معول الحفر والنبش عن الحقائق الإيمانية وتدبرها، فتوصل إلى قاعدة علمية جوهرية خلاصتها أن (تفكر ساعة خير من عبادة سنة).[١٠] ولا شك أن ربط تأسيس النظرية النورية حول قيم الشفقة والتعاون بسياقاتها وظرفيتها النفسية والعلمية يكشف عن عمقها التأملي، وصلابة عودها الفكري، وأحسب أنها جاءت في أوج العطاء الإيماني لبديع الزمان، أي في مرحلة النضج الفكري والذروة الإيمانية. فأين يكمن التجلي الإيماني في تلك القيم ؟

١/١- التجلي الإيماني في نظرية الشفقة عند بديع الزمان:

يبرز المرتكز الإيماني في نظرية الشفقة عند بديع الزمان النورسي في استيحاء صاحبها معالم تلك النظرية من المرجعية القرآنية، وهو ما تعكسه إحالاته على قصص القرآن الكريم التي تفيض بدروس الرحمة والشفقة كقصة النبي يوسف عليه السلام،[١١] أو على بلاغة النص القرآني في تبيان درجة رحمة الله الواسعة وشفقته العظيمة على عامة الناس الذين يتميزون ببساطة عقولهم. فقد فطن إلى شفقة القرآن ورحمته بهذا النوع من الناس من ذوي الأفهام المحدودة من خلال ورود آيات واضحة وبسيطة، مع تكرارها أحيانًا تسهيلاً لفهمهم وإدراكهم، فالتيسير والتبسيط والتكرار هو في تصور النورسي رحمة إلهية وشفقة على عباده.[١٢] كما تبرز المرجعية القرآنية لمفهوم الشفقة في تحليلاته أيضًا بالقول الصريح، وهو ما أبان عنه بوضوح في السيرة الذاتية حين قال: (وقد استفدت من فيض القرآن الكريم – بالرغم من فهمي القاصر – طريقًا قصيرًا وسبيلاً سويًا هو طريق العجز والفقر، الشفقة، التفكر).[١٣]

وإذا أضفنا إلى ذلك؛ أن كل نفحات رسائل النور وما تحويه من نظريات وأفكار تستقي أصولها من القرآن الكريم، وأنها "لا أستاذ لها إلا القرآن ولا ترجع إلا إلى القرآن"،[١٤] حسب كلمات النورسي نفسه، أدركنا البعد الإيماني في نظرية الشفقة والرحمة التي أثار بصددها الكثير من الغبار ليجعلها نظرية متناسقة متكاملة وفي خدمة المجتمعات. ومن الدلائل على وجود الأساس الإيماني في تلك النظرية الخاصة بقيمة الشفقة كقيمة حضارية، أن النورسي اعتبرها ألطف أنواع الرحمة الإلهية،[١٥] وجزءًا من العبودية والافتقار إلى الله، مبرهنًا على ذلك بقوله: "فلقد وجدت أن أهم وسيلة للوصول إلى هذين النورين العظيمين يكمن في الفقر مع الشكر، والعجز مع الشفقة، أي بتعبير آخر العبودية والافتقار"،[١٦] لذلك فالشفقة عنده أقصر طريق للوصول إلى الله، طريق لا يتعدى أربع خطوات وهي العجز والفقر والتفكر والشفقة، وكلها خطوات تسمح بتسليم النفس مباشرةً إلى خالقها دون تكلف أو مزاعم فوق طاقتها.[١٧]

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

وبالمثل ينطلق بديع الزمان في تحليلاته لقيم الشفقة من مبدأ الخير والفضيلة الذي هو مبدأ إيماني بامتياز، ويبشر بانتصار قيم الحق والمساواة في مستقبل البشرية، والتكريم الإلهي للإنسان،[١٨] وهو التكريم الذي يجد مصدره في القرآن الكريم.[١٩] ومن اللافت للانتباه أيضًا؛ أن بديع الزمان النورسي وهو بصدد تحليل مفهوم الشفقة، يميز تمييزًا دقيقًا بينها وبين العشق، فالعشق المجازي أو الدنيوي ينقلب إلى عشق حقيقي عندما يوصل صاحبه إلى الله، لكن ذلك يتم بطريق وعر لوجود صعوبات ومشكلات متعلقة بالمنهج الإيماني والاعتقادي، على عكس الشفقة التي هي طريق ميسر وسهل لأنها "تربط القلب بالله سبحانه ليوصل صاحبه إلى الله جلّ وعلا بأقصر طريق وأصفى شكل"،[٢٠] بل ويبلغ أقصى درجات الحب لله عندما يصل اسم الله الرحيم الدال على الرحمة الإلهية.

وفي المنحى الإيماني ذاته، سعى النورسي إلى ربط هذا الطريق- طريق الشفقة الموصلة إلى الله – بأصول الشريعة الإسلامية، وذلك عندما ميّز بين الشفقة والعشق عند أهل الخفاء – ويقصد بهم أهل التصوف- وبين الشفقة والعشق عند أهل الحقيقة الشرعية، فهي عند الفريق الثاني تستند إلى السنة النبوية والعمل بالفرائض والاعتدال وعدم التطرف.[٢١] وللدفاع عن أطروحته حول اعتدال طريق أهل الحقيقة الشرعية في الشفقة، يبين أن هذا الطريق لا يعدم الكائنات كما يفعل ذلك المتطرفون من أهل (وحدة الوجود)، أو يسجنها كما يفعل أهل (وحدة الشهود)، بل إن أصحاب هذا الطريق ينهجون طريق القرآن الذي ينظر إلى الكائنات على أنها مسخرة لفاطرها الجليل وخادمة لسبيله.[٢٢]

وبالمثل، يتجسد البعد الإيماني لمفهوم الشفقة في منظور النورسي من خلال جعل الشفقة قيمة حضارية مناقضة للظلم كما نصّ على ذلك القرآن الكريم،[٢٣] فالظلم عند النورسي – كما في القرآن - نقيض للرحمة،[٢٤] والشفقة عنده هي (عدم التلوث بظلم الآخرين). كما أن المسؤولية الجنائية التي حددها الله تعالى في قوله ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾،[٢٥] جعلت النورسي يستخلص أن انعدام الشفقة والرحمة في حق من لم يرتكب جريرة، ويؤخذ بجريرة غيره فيه تجاوز للرحمة الإلهية، ومخالفة صريحة للنص القرآني. يقول مؤكدًا هذا المعنى: "إن إذلال والدين عجوزين لمن ارتكب خطئًا وتشريد أطفالهما الصغار، ودفعهم إلى هاوية الفقر والذل ومعاداتهم بالانحياز إلى جهة ما، مناف كليًا لأساس الشفقة على الخلق".[٢٦]

من ناحية أخرى؛ يبرز الاجتهاد الفقهي للإمام النورسي في استنباط مفهوم الشفقة وتعيين مرتبتها من خلال تباين رأيه مع العلماء، بما فيهم أستاذه الذي اختلف معه في مصدر المشاعر والأحاسيس التي غمرت نفس النبي يعقوب تجاه يوسف عليهما السلام، فقد فسّر تلك المشاعر أنها نابعة من الشفقة، عكس ما ذهب عليه أستاذه من كونها نابعة من المحبة والعشق، فالشفقة عند النورسي أعمق من المحبة والعشق، وأعلى منزلة وأليق بمقام النبوة، ووسيلة للوصول إلى اسم (الرحيم)، بينما العشق طريق للوصول إلى اسم (الودود)، الذي يعكسه نموذج محبة امرأة العزيز ليوسف عليه السلام.[٢٧]

وفي سبيل تمييز الشفقة عن المحبة والعشق، وبطرق حجاجية إقناعيه، ذهب النورسي إلى أن مجال الشفقة مجال شاسع، في حين أن نظيره في المحبة والعشق ضيق، مجسدًا ذلك من خلال نماذج توضيحية، فالأب الذي يشفق على أبنائه، يشفق أيضًا على جميع الأطفال من غير أبنائه، لأن شفقته مرتبطة بعالم الأطفال، بينما يضيق مجال العشق لينحصر في المحبوب فحسب، بل إن هذا المحب لا يتورع عن ذمّ الآخرين رفعة لشأن محبوبه، لذلك فالشفقة عند النورسي أعلى مرتبة من المحبة بمائة درجة.[٢٨] مع ذلك فإن المحبة والعشق، تشكل طريقًا نحو الشفقة، لأنها تقف على خط تعارض صريح مع العداوة التي تدمّر العلاقات الإنسانية، لذلك فإنها تتجاوز روح العداء (فإذا وجدت المحبة بحقيقتها في القلب، فإن العداوة تنقلب حينئذ إلى الرأفة والشفقة).[٢٩]

من خلال حصاد هذه النصوص الواردة في رسائل النور حول نظرية الشفقة يتبين بعدها الإيماني، فماذا عن الخلفية الإيمانية في مبدأ التعاون؟

٢/١- الخلفية الإيمانية في نظرية التعاون عند بديع الزمان:

تحضر الخلفية الإيمانية المستندة إلى المرجعية القرآنية والتأملات في الخلق والكون بقوة في فكر النورسي، فهو يرى في الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾،[٣٠] بيانًا لدستور التعاون داخل المجتمع الإسلامي والدولي على السواء، ويفسر انقسام المجتمع البشري إلى قبائل وطوائف وشعوب بناءً على النص القرآني السالف الذكر بأنه دعوة "للتعارف والتعاون لا التناكر والتخاصم".[٣١] ويستند أيضًا في هذا المنحى الإيماني لمبدأ التعاون إلى الحديث الشريف القائل أن "الإسلام يهدم ما كان قبله"[٣٢] ويفسر ذلك بأنه رفض قاطع للقومية السلبية والفكر العنصري المقصي لكل أشكال التعاون مع الآخر.[٣٣]

وفي السياق ذاته – سياق البعد الإيماني في نظرية التعاون – يرى الأستاذ النورسي أن الإيمان ووحدة العقيدة يؤديان إلى توحيد قلوب المؤمنين وتضامن المجتمع وتضافر جهوده لإقرار روح التعاون. فالإيمان – من وجهة نظره- يشكل رافعة من روافع التعاون والتساند[٣٤]، و "يؤسس للأخوة في كل شيء"،[٣٥] ويوجّه القيم والعوائد والطباع بما يخدم الأخوة؛ فالإيمان الصادق يجعل المؤمن يرى في ألدّ أعدائه أخًا له، وبذلك تتأسس شبكة التواصل والتقارب والتفاعل والتساند، على عكس الكفر الذي يرسخ العداوة ويغرس قيم الأنانية وحب الذات، ضاربًا عرض الحائط بمبدأ التعاون.[٣٦]

لذلك لا عجب أن تنعكس الخلفية الإيمانية في أسلوب الدعوة لدى النورسي كلما أثار مسألة التعاون، فهو يعتمد في دعوته على

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الآيات القرآنية التي تنهى عن الخلاف وتأمر بالتعاون والتآزر، مصداق ذلك قوله رحمه الله: "وامتثلوا بما تأمركم به مئات الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة من التآخي والتحابب والتعاون".(٣٧)

وفي قراءته لمفهوم التعاون، ينطلق بديع الزمان من تأملاته الكونية الإيمانية التي جعلته يقتنع بأن النظام الكوني البديع الذي أبدعته الذات الإلهية، يقوم على مبدأ التعاون والتكامل الذي يسري بين كافة مجرات الكون، بين الشمس والقمر، بين الليل والنهار، والصيف والشتاء. كما أن النباتات تسعى بدورها في هذا النظام التعاوني إلى تزويد الحيوانات بما تحمله أرزاقها من خزائن الرحمة. والحيوانات بدورها تكون في خدمة البشر بما تزود به الإنسان من لحوم وألبان، فضلاً عن استثمارها كوسائل للنقل، بل إن أصغر الحيوانات والحشرات كالنحل والدود تمد الإنسان بالعسل والحرير، وتزوده بالمواد لتغذية حجيرات البدن.(٣٨) وهكذا؛ في ظل هذا النظام الكوني البديع، تتعاون كل الكائنات والمخلوقات لإمداد بعضها البعض بما يحفظ لها ماء الحياة، ويؤدي إلى قوتها، ومن ثَمَّ تتضح المرجعية الإيمانية لفكرة التعاون التي استقاها النورسي من تأملاته في الكون، والتي تجد مصدرها في القرآن الكريم.

من جهة أخرى؛ يلاحظ أن النورسي في تحليله لمبدأ التعاون من منظور إيماني ينطلق من مبدأ الخير الذي هو هدف التعاون، كما هو أيضًا مبدأ إيماني في المقام الأول. فالخير عند بديع الزمان هو أصل العالم وهو كلي، بينما الشر تبعي وجزئي،(٣٩) ولذلك فالأصل – من منطلق إيماني – هو الذي ينتصر كما ينتصر الكلي على الجزئي، وبما أن الإيمان يسعى لخير الإنسان، فالتعاون إذن رهن بهذا الخير ومقصده أولاً وأخيرًا. نستنتج مما سلف؛ أن قيم الشفقة والتعاون والرحمة في رسائل النور تستمد أصولها من القرآن الكريم، مما جعلها تشكل نسقًا إيمانيًا متكامل الجوانب.

ثانيًا: النسق التكاملي

جاءت قراءة النورسي لقيم الشفقة والتعاون في إطار وحدة تكاملية تتشكل عناصرها من الرحمة الإلهية، ومن التوحيد والتوازن الكوني، ومن فطرة الإنسان وضعفه وحقه في الحياة، ومسؤوليته في حلّ مشاكل العالم عن طريق التآزر والتعاون. إن تفحص رسائل النور تكشف أن العالم تتداوله عوامل التخريب والتعمير معًا، وتشبهه بمملكة واسعة تغلي باستمرار من شدة الحروب، بيد أن ميزانًا حساسًا يعمل بكثير من الحكمة ليعيد التوازن للعالم الذي خلقه بفضل الرحمة الإلهية.(٤٠) وتثبت تلك الرسائل أيضًا أن التوحيد الإلهي يؤدي بدوره إلى علاقة التكامل بين قيم الشفقة والتعاون، إذ أن العالم بجميع أشكاله من طبقات الغيب والشهادة، يشهد بالتوحيد، مما يقتضي التساند والتعاون بين أجزائه وأعضائه على شكل رحمة إلهية ورأفة وشفقة تجعل كل جزء من هذه الأجزاء يمد بعضه البعض بما يضمن له بقاء نبض الحياة.(٤١)

أما الإنسان الذي هو موضوع الشفقة والتعاون، فإن الله أكرمه بحق الحياة باعتباره حامل الأمانة وخليفة الله في الأرض، فجعل حقه في العيش وليد رحمته الإلهية.(٤٢) وبما أنه خلق ضعيفًا حسب الحكمة الإلهية، فإن ضعفه يشكل علامة تكاملية بين الشفقة والتعاون، لأن الضعيف في حاجة للغير حتى ينتصر على ضعفه ووهنه، وهي فكرة استقاها النورسي من القرآن الكريم،(٤٣) وجسدها بنموذج يفصح عن عجز الإنسان وضعفه حتى أمام الحيوان في تحصيل رزقه، مما يستلزم إشاعة الشفقة بين المخلوقات والكائنات وخلق روح التعاون بينهم لتجاوز حالة الضعف.(٤٤)

بيد أن الإمام النورسي يضع النقاط على الحروف حول دور الإنسان ومسؤولياته في تجاوز مشاكل العالم وأزماته الأخلاقية رغم ضعفه الفطري. يقول في هذا الصدد: "اعلم أن مفاتيح العالم في يد الإنسان وفي نفسه، فالكائنات مع أنها مفتحة الأبواب منغلقة، فالحق سبحانه أودع من جهة الأمانة في الإنسان مفتاحًا يفتح به كل أبواب العالم".(٤٥) ومن خلال مسالك تحليله لعلاقة الإنسان بالعالم ودور الشفقة والتعاون في صياغة دائرة من الخطوط المتكاملة يقرر:

- أن الشفقة هي جوهر إنسانية الإنسان، حيث أن كل مؤمن يستطيع أن يكون بنور القرآن والإيمان سعيدًا بسعادة جميع الموجودات وسلامتها، فيتلذذ بسعادتها ويتألم بمصائبها،(٤٦) وهو كلام يوحي بوجود علاقة بين الأنا والغير، وحضور الشفقة والتعاون بين الطرفين في السراء والضراء.
- أن كل غفلة عن الرحمة الإلهية تؤدي إلى معاناة الإنسان، فالمنحرفون عن الرحمة الإلهية في منظور النورسي (يتعذبون بالآلام الرهيبة المفجعة التي تعانيها البشرية في الوقت الحاضر)،(٤٧) وهي مقولة تؤكد مسؤولية الإنسان في الخلل الذي يعصر بالقيم بسبب ابتعاد الإنسان عن الرحمة الإلهية،(٤٨) وتحول دون إشاعة التعاون، وهو ما ينهض دليلاً على التكامل بين قيم الشفقة والتعاون، حتى أن بديع الزمان سمى الرحمة الإلهية بـ "التعاون العلوي" كعلامة دالة على هذا التكامل الذي يجعل الإنسان عندما يمزج بين الشفقة والتعاون يرتقي في معراج القيم (من أدنى سافلي الحقارة والصغر والعجز، إلى أعلى عليي الخلافة وحمل الأمانة وقابلية المكرمة بتسخير السموات والأرض له).(٤٩)

وبفحص تأملات بديع الزمان ونظرياته، يتضح أنه توصل إلى أن علاج الاختلالات التي يعرفها العالم يصب في اتجاه إشاعة الشفقة والتعاون معًا في سياق هذا التكامل. مصداق ذلك أنه لخص أمراض العصر في ستة وهي: اليأس وانعدام الصدق والعداوة والأنانية والاستبداد والجهل بالروابط التي تجعل العداء بين المؤمنين،(٥٠) وكلها أمراض لا تنتج إلا في بيئة تنعدم فيها الشفقة والتعاون كما سنبيّن في تحليل المحور الموالي. لذلك ليس من قبيل

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الصدفة أن يستعمل النورسي مصطلحي الشفقة والتساند بشكل مترادف في عدة مواضع من رسائله كما هو وارد في مقولته التالية: "فتجاه هذا الأمر، ليكن كل منكم مسليًا لكل من أولئك، وقدوة حسنة له في الصبر والأخلاق، وأخا شفيقًا عليه في التساند واللطف."[٥١] بل إنه أبرز التكامل التام بين الشفقة والتعاون عندما أوضح أن أجزاء الكون المتعاونة مثل النبات والأحجار والشمس والقمر والسحب رغم أنها لا تملك شعور وأحاسيس الشفقة، فإنها تشفق عندما يمد كل عنصر من عناصر الكون بعضه البعض بأسباب الحياة والرزق في شكل حلقات من التعاون بين تلك الأجزاء، وهو ما يتجلى في قوله: "نعم لأن إظهار الأشياء المتعاونة – وهي جامدة بلا شعور ولا شفقة – أوضاعًا تنمّ عن الشفقة وتتسم بالشعور فيما بينها دليل وأي دليل على أنها تدفع دفعًا للإمداد والمعاونة، فتجري بقوة رب ذي جلال وبرحمة رحيم مطلق الرحمة."[٥٢]

حصيلة القول: أن رسائل النور تعالج قيم الشفقة والتعاون وفق منهج تكاملي جدلي، وترسم الإطار العلائقي بينهما خدمةً للإنسان.

ثالثا: نسق الدعوة وأسلوب التطبيق والممارسة

لا تمثل قيم الشفقة والتعاون في رسائل النور مجرد أطروحات للتفكير والتأمل، بل تقدم أيضًا منهجًا للدعوة وأسلوبًا ناجحًا في الممارسة والتطبيق، ومشروعًا تفاعليًا يروم ترسيخ هاتين القيمتين الحضاريتين في كيان المجتمع. ومن خلال تجميع ما ورد في رسائل النور حول موضوع الشفقة والتعاون، يتضح أن المنهج الدعوي النوري لتطبيقهما قد اتخذ ثلاث مسارات:

١/٣- مسار التحذير والتحفيز:

ينطلق منهج النورسي في دعوته للتعاون بإبراز سلبية الموقف المضاد (اللاتعاون وحالة الاختلاف)، وهي الحالة التي يسمها (المرض الفتاك)،[٥٣] فيبدأ دعوته بأسلوب التحذير من هذه الحالة السلبية، وما يمكن أن تخلفه من آثار سلبية على الجماعة، بل على المجتمعات، قبل أن يشرح مبدأ التعاون وآثاره الإيجابية. وهذه طريقة ناجحة في الوصول إلى قلب المتلقي، مستوحاة من أسلوب القرآن في الترهيب والترغيب. ويلاحظ أن دعوة النورسي هي دعوة موجهة لطائفة معينة من (أهل الحق)، و(أهل الشريعة والحقيقة والطريقة)، أو (مَنْ ينشدون الحق لأجل الحق)،[٥٤] وتمثل هذه الشرائح كل الديانات والأعراق البشرية لأن التعاون داخل فضاء أهل الحق يقوم على أهداف سليمة ورؤية ناضجة، عكس (أهل الباطل) الذين يتعاونون من أجل مصالح آنية ضيقة.

وفي سياق الدعوة الموجهة (لأهل الحق)، يشرح النورسي حالتهم، فيرى بعين ناقدة أنهم لا يشعرون بالحاجة لمعاونة الآخر لما تحمله نفوسهم من ثقة كبيرة بقوتهم، حتى وصلوا إلى حد التواكل والتسليم الذي أوقعهم في شراك الخلافات، لذلك دعاهم إلى الاتفاق والتعاون بناءً على الآيتين الكريمتين (وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ)،[٥٥] و(وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى)،[٥٦] وهما الآيتان اللتان دعا إلى جعلهما دستورين في الحياة الاجتماعية.[٥٧]

وقد وضع مؤلف رسائل النور معايير أخلاقية لإنجاح فكرة التعاون تقوم على:

- العفو والصفح.
- غضّ الطرف عن عيوب الآخر.
- عدم الجدال وتجنب النقاشات الداخلية.
- التآخي والمحبة والتآزر.[٥٨]

ويعتمد في دعوته على أسلوب الكشف والإفصاح عن قوة الشيء المدعو له، لذلك نجده في إحدى رسائل النور يدافع عن مبدأ التساند وأنه مصدر قوة المجتمع: "اعلموا يا إخوتي أن أهم أساس لقوتنا ونقطة استنادنا هي التساند"،[٥٩] كما يدعو إلى التواصل، معتبرًا أن (لقاء الأصدقاء ومجالسة الإخوان منبع شرّ السلوان)، خاصةً في زمن التحولات والمنعرجات الخطيرة والتقلبات التي تطرأ على حياة الإنسان، فقطع المسافات من أجل الصلة والتقارب لا تساوي قيمة الأموال التي ينفقها المرء في سبيل ذلك.[٦٠]

ويعتبر النورسي – في منهجه الدعوي – أن غرس قيمة التعاون تفتح الطريق أمام قيمة الشفقة، فإزاء وجود كمّ كبير من المرضى والفقراء والمعدمين، يوجه دعوته إلى أهل الحق: (ليكن كلّ منا مسليا لكل من أولئك، وقدوة حسنة له في الصبر والأخلاق، شفيقًا عليه في التساند واللطف).[٦١]

٢/٣- التفسير والتشخيص:

يستند الأسلوب الدعوي النوري لقيم الشفقة والتعاون على قاعدة التفسير والإقناع والتشخيص بالأمثلة والنماذج، حتى يكون وقعه مؤثرًا على المتلقي، ويبسط مفاهيمه للعوام. وحسبنا أنه جعل تفسير مغزى الشفقة والتعاون مطلبًا أساسيًا للتواصل مع المخاطب، فالتعاون في منظوره يحمل سرّا عجيبًا للإنسان، إذ كلما زاد اجتماع الأشياء وتلاحمها، كلما ازدادت حسنا وضياء ومتانة حتى أن الحجر يتقوس لمساعدة حجر آخر من أجل أن يتماسك ولا يتعرض للسقوط، ويبدو في التحامه مع الحجر الآخر في صورة جمالية،[٦٢] وهي صورة تشخيصية تكشف دون ريب عن عمق الأسلوب الدعوي النوري وتقريب أفكاره للجمهور.

ويقوم أسلوب النورسي الدعوي أيضًا على إظهار الصورة ونقيضها، فالتعاون في منظوره يروم إلغاء العداء الذي هو حسب تعبيره (سمّ زعاف لحياة البشرية قاطبة)،[٦٣] ومبدأ يرفضه الإسلام الذي يمثل روح الإنسانية الكبرى. ومقابل ذلك، يسعى إلى إقناع المخاطب عن طريق إبراز الصورة المناقضة مبرزًا أن الاختلاف ونبذ التعاون يولّد الضرر البليغ، ويفتح المجال أمام (أهل الضلالة ليبسطوا أيديهم على أهل الحق).[٦٤]

من جهة أخرى؛ يقوم أسلوب النورسي في دعوته للتعاون على أساس إقناع مخاطبيه، لذلك يستخدم الواقع المعاش كوسيلة للإقناع: فالزمن الذي نعيشه هو زمن التكتلات وليس زمن التجزئة

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

والتشرذم؛ إنه بتعبيره (زمن الجماعة)،[٦٥] وليس زمن الفرد. ويستميت في إقناعهم بقوله: (إن هذا الزمان – لأهل الحقيقة – زمان الجماعة، وليس زمان الشخصية الفردية وإظهار الفردية والأنانية. فالشخص المعنوي الناشئ من الجماعة ينفذ حكمه ويصمد تجاه الأعاصير).[٦٦] وبذلك يبدو أن الخطاب النوري الدعوي لا يترك أي مبرّر لمخاطبه لينفلت من دائرة التعاون، بحكم أنه مطلب إنساني، يؤدي إلى إسعاد البشرية والتغلب على مشاكلها.

وإمعانًا في التوضيح يسعى النورسي إلى تشخيص مقولاته عبر صور ونماذج حية هدفها التبسيط والقرب من مدارك المتلقي. وفي هذا السياق، تشخص رسائله المجتمع المتعاون كشجرة تحتوي على ثمرات، وكل ثمرة تربطها علاقة متينة مع كافة الثمرات الأخرى حتى تصبح في مقام (رابطة الأخوة والصداقة) حسب تعبيره، (ومتى قطفت ثمرة من تلك الثمار، فإن الباقية منها تصبح في حكم المعدوم ويعمها الظلام).[٦٧] كما يصور تماسك المجتمع المتعاون وقوته من خلال الأرقام، فكلما تباعدت الأرقام كلما ضعفت، وكلما اقتربت من بعضها البعض، ازدادت قوتها فرقم (١) إذا أضيف إليه رقم (١) يصبح (١١)، وإذا تفرق يصبح واحدا + واحد. وإذا انضم ثلاث منها، أصبح (١١١)، وهكذا كلما حصل التقارب بين الأرقام كلما أصبح يرمز للقوة، وكلما تباعدت أصبح يرمز للضعف.[٦٨]

أما بالنسبة لمنهج تفسير وتشخيص قيمة الشفقة، فيوضح النورسي كيفية اختلاف مفهومها حتى بالنسبة للوالدين، وذلك من خلال سرد نموذج أحاسيس والدته التي كانت تتفجر بكاء كلما بلغ إلى مسامعها أن ابنها قد سجن أو ضرب، في الوقت الذي كان نفس الخبر يحدث افتخارًا وإعجابًا لدى والده. فعلى الرغم من أن مصدر الشفقة مشترك بين الأبوين، إلا أن شفقة الأب كان محقة أكثر من الأم.[٦٩] والراجح أن النورسي استهدف تشريح مفهوم الشفقة واختلافها بين الأبوين لإزالة اللبس الذي قد يلفت انتباه المتلقي ويقنعه بأن اختلاف الأحاسيس، لا ينفي أن مفهوم الشفقة يشكل نقطة تقاطع بين الطرفين رغم اختلاف أساليب التعبير عنها.

من جهة أخرى؛ تستند رسائل النور في تشخيصها لأحاسيس الشفقة على النموذج النبوي، فالروايات الصحيحة التي تؤكد دعاء الرسول (ﷺ) يوم الحشر (أمتي أمتي)، وسماع ولادته نداءه (أمتي أمتي)، فضلاً عمّا عُرف عنه من الأخلاق المرصعة بالشفقة والرحمة، تعد أكبر دليل على رأفته (ﷺ) ورحمته وشفقته على أمته.[٧٠] وقد اعتبر النورسي هذه الشفقة التي أظهرها الرسول (ﷺ) مندرجة في المهمة النبوية رغم أنها مادة جزئية خاصة ضمن مهمته النبوية العامة الشاملة، مقدمًا بهذا الخصوص نموذج شفقته عليه الصلاة والسلام تجاه حفيديه الحسن والحسين رضي الله عنهما. يقول في هذا الصدد: "إن إظهار الرسول (ﷺ) شفقة فائقة وأهمية بالغة للحسن والحسين رضي الله عنهما ليست هي شفقة فطرية ومحبة نابعة من الإحساس بصلة القربى وحدها، بل إنها نابعة أيضًا من أنهما بداية سلسلة نورانية تتولى مهمة من مهمات النبوة العظيمة".[٧١] وبهذا الأسلوب التشخيصي يدمج النورسي قيمة الشفقة ضمن المهمات التي كلف النبي (ﷺ) بترسيخ قيمها في المجتمع.

وبعد النموذج النبوي، ينتقل النورسي إلى تشخيص الشفقة في نموذج الأمومة، فيعتبر النساء (رائدات الشفقة وبطلات الحنان)،[٧٢] فالشفقة عندهن خميرة وجوهر خاص،[٧٣] وهي عند الأم على وجه الخصوص وظيفة فطرية تقوم على تضحية وفداء دون مقابل. وقد ضرب أمثلة تشخيصية من خلال إيراد نموذج والدته التي تلقى على يديها أول درس في الشفقة والرأفة والتضحية. ولم يغفل إيراد نماذج تشخيصية حتى من فصيل الحيوانات التي تظهر بطولة نادرة في الشفقة والتضحية. فالدجاجة – رغم ضعفها – (تهاجم الأسد وتفدي بروحها حفاظًا على فراخها الصغار).[٧٤]

٣/٣- أسلوب الممارسة:

من خلال قراءة متأنية في رسائل النور، يمكن أن نستخرج سؤالين على الأقل من الراجح أنهما راودا بديع الزمان النورسي وهو يطرح منهجه لترسيخ قيم الشفقة والتعاون.

أ- ما هي الأطراف التي تستحق التعامل بالشفقة والتعاون ؟

ب- ما هي الخطوط الحمراء التي لا ينبغي تجاوزها حتى لا تتحول الشفقة والتعاون إلى نقيضهما ؟

شكل السؤالان معًا فرصة لمؤلف رسائل النور للتمييز بين المنهج الإيجابي الذي ينجح في اختيار الجهات التي تستحق التعامل بالشفقة والتعاون، وتلك التي يعد التعامل معها خطأً منهجيًا فادحًا.

في هذا المنحى، يقرّر النورسي استنادًا إلى الآية الكريمة (وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)،[٧٥] أن الأبوين يعتبران أكثر الأطراف التي تستحق الشفقة والمساعدة، خاصةً إذا كانا طاعنين في السن. ويستنبط من الآية السالفة الذكر أن تطبيقها يجلب لهما خمسة أنواع من الرحمة وهي الإحسان والرأفة والقول الحسن، وخفض جناح الذل والدعاء بالرحمة. بيد أنه يجتهد فيرى في الآية الكريمة دعوة شاملة للشفقة والرأفة لا تنحصر في الوالدين فحسب، بل تشمل الأقرباء أيضًا كالأخ، والعم، والعمّة، والخال، والخالة، الذين هم بمثابة الأم. لكنه يجعل العجز والمرض والإعاقة مقاييس يتم بموجبها إدراج هؤلاء في خانة مستحقي الشفقة.

وبناءً على العملية الجدلية التي تستلزم الشفقة المتبادلة، لم يغفل بديع الزمان شفقة الأمهات والآباء حيال أبنائهم.[٧٦] وفي هذا الصدد لم يخف قلقه تجاه الخلافات التي تحصل أحيانًا بين الآباء وأبنائهم بسبب اختلاف مشاربهما الفكرية، وما يتمخض عن ذلك من انقطاع حبل الشفقة، وهو ما نستشفه من خلال رسالة وردت عليه من مدينة "أينبولي" حول خلاف وقع بين أب وابنه بسبب عدم الانسجام الفكري بينهما، لذلك أوضح منهجه في مثل هذه النازلة بقوله: "فالولد لا بدّ له من كسب رضا الوالد حتى ولو كان غير محق، وعلى الوالد أن لا يحرم ولده من رأفته وإن كان عاقًا به".[٧٧]

ISSN: 2090 – 0449

بل طالب من أجل تثبيت قيم الشفقة والتعاون داخل الأسرة أن لا يجعلا الأمور الدنيوية مثار خلاف بينهما، وأن يتحليا (بما تقتضيه الأبوة من الاحترام والرحمة).(٧٨) ولم يجعل النورسي دائرة الشفقة تحد بحدود الأسرة الصغيرة، بل مطّط مساحتها لتشمل الأقارب والعشيرة والملة والجنس وكافة المخلوقات. وممّا قاله في هذا الصدد: "اعلم أن لكل أحد علاقات بالمحبة والشفقة مع أقاربه ثم مع أفراد عشيرته ثم مع أفراد ملته، ثم مع أفراد نوعه ثم مع أبناء جنسه ثم مع أجزاء الكائنات بحيث يمكن أن يتألم بمصائبهم ويتلذذ بسعاداتهم وإن لم يشعر".(٧٩) بمعنى أن النظرية النورية تجعل قيمة الشفقة تتجزأ إلى مجموعة من الدوائر مركزها دائرة الأسرة الصغيرة، وصولاً إلى أبعد الأفراد في العالم، بل تبلغ دائرة الحيوانات ومختلف الكائنات،(٨٠) لكن الدائرة الرئيسية تبقى هي دائرة الأم التي هي ينبوع الشفقة والحنان.(٨١)

داخل هذه الدوائر، يحدّد بديع الزمان بعض الخانات التي تحمل ميزات خاصة تستدعي التعامل معها بكثير من الشفقة، وتتمثل في العجز والمرض والإعاقة،(٨٢) لكنه يركّز على الشيخوخة باعتبارها جامعة لهذه المواصفات والأعراض السلبية في آخر العمر، لذلك فهو يخصص فقرات من رسائل النور ليعطي الأمل للشيوخ، ويبين لهم أن الرحمة الإلهية وشفقة المجتمع تجعلهم يعيشون راضين مطمئنين، بعيدًا عن شبح اليأس والهم والحزن، بل يحبّب لهم هذه المرحلة من العمر باعتبارها تجليًا من التجليات الإلهية (للشفقة والرحمة والعناية).(٨٣) وفي نفس المنحى تركز رسائل النور على النساء العجائز اللائي يعتبرهن أكثر مدعاة للشفقة بحكم تكوينهن النفسي والعاطفي المرهف، فهن (أكثر حاجة من غيرهن إلى ما في الدين من سلوان ونور يفيض بالشفقة وإلى التفاتة رحمانية تتقطر بالرحمة).(٨٤)

ويتسع المنظور النوري للأطراف الجديرة بالشفقة لتشمل ضحايا الحروب والأبرياء، وكل مَنْ يناضل من أجل حقوق الإنسان وإسعاد البشرية حتى ولو كان من أهل الباطل أو ينتمي إلى ديانات أخرى.(٨٥) وبكثير من الدقة، يذهب النورسي إلى الدعوة بعدم حرمان الشخص الذي له عيب واحد مقابل صفات أخرى بريئة لا تشملها العيوب، فمثل هذا الشخص ينبغي أن يحاسب على صفة عيبه، ويشفق عليه فيما دون ذلك العيب، معتبرًا ذلك من العدالة الإلهية. يقول في هذا المعنى: "على الإنسان أن يشفق على ذلك الشخص المالك لصفات بريئة كثيرة أخرى ولا يعتدي عليه".(٨٦)

أما بالنسبة للتعاون مع "الآخر"، فالنورسي يعطي الضوء الأخضر لتعاون المسلمين مع مَنْ يسميهم (النصرانيون المسلمون)، وهم الجماعة التي تسعى للتوفيق بين الدين الحقيقي للنبي عيسى عليه السلام، وتناقض توجهاتها ما تهدف إليه عناصر الفلسفة المادية التي تسعى إلى تدمير المدنية. فأسلوب التعاون عند النورسي يقوم على أساس النيات السليمة والمحبة والتآخي المتبادل بين طرفي التعاون، ولا ينبغي أن يقوم بدافع المصلحة كأن يسعى إلى التعاون حتى ولو مع جهة دنيئة وضيعة كما يفعل الضالون والغافلون.(٨٧)

وفي الوقت نفسه، دعا النورسي إلى تكافؤ فرص طرفي التعاون، وحذّر من السلوك السيئ الذي ينطلق من قاعدة (اكتسب أنت لآكل أنا، واتعب أنت لأستريح أنا)،(٨٨) فمثل هذه القاعدة تجعل أي ضرب من ضروب التعاون يؤول حتمًا إلى الفشل، لأنها تقوم على مبدأ الاستغلال والنفعية وطغيان الأنانية. وفي الاتجاه المقابل، حددت رسائل النور الأطراف التي لا تستحق التعامل بالشفقة أو إقامة أي تعاون معها حتى لا تتحول قيم الشفقة والتعاون إلى نقيضها، فيشكل ذلك خطأً منهجيًا، ويمكن حصر تلك الأطراف في صنفين:

الأول: لا شفقة على أهل الضلالة، وهم الذين يصفهم النورسي بالظالمين أصحاب اليد الطولى في إشعال نار الحروب العالمية، وما تمخض عنها من ويلات ونكبات أتت على الأخضر واليابس، فضلاً عن الجبابرة الذين يشعلون لهيب الفتن ويقتلون الأبرياء،(٨٩) فهذا الصنف من البشر لا يستحق ذرة من الشفقة، وإلا تحولت هذه الأخيرة إلى نقيضها، بل إلى خطأ جسيم في تطبيق الشفقة: (فالذي يرأف ويعطف على تجرع الكافر صنوف العذاب في النار، يعني أنه لا يرأف ولا يعطف على أبرياء لا يحصيهم العدد ممن هو أليق بالرأفة وأجدر بالعطف، بل ولا يشفق عليهم).(٩٠) أما التعاون مع هذا الصنف من أهل الضلالة، فإن النورسي يضع أيضًا خطًا أحمر يقضي بعدم التعاون معهم. فإذا كان قد أجاز التعاون مع الصنف الذي سماه (النصرانيون المسلمون) -كما سلف الذكر- فإنه رأى أن من الخطأ تمرير أي شكل من أشكال التعاون مع الدول الأوروبية، الطامعة في خيرات العالم الإسلامي، الساعية إلى إفساد عقيدته.(٩١)

الثاني: لا شفقة على مَنْ رضي بالضرر ولو كان من المسلمين. وقد استند في ذلك على دستور الشريعة الذي ينطلق من قاعدة (الراضي بالضرر لا يُنظر إليه)، بمعنى أن الذي رضي لنفسه بالضرر فلا ينظر إليه بعين العطف والشفقة.(٩٢)

الإفراط في الشفقة أو إساءة استعمالها مع مَنْ يستحقها:

بحكم أن بديع الزمان كان هو نفسه منبعًا للشفقة، فقد أدرك حدودها وطالب بعدم الغلو والإفراط فيها، وعدم تجاوز درجة الرحمة الإلهية، وإلا (فإنها ليست رحمة ولا رأفة)، فتتحول آنذاك إلى نقيضها، أي إلى مرض روحي يفضي إلى الضلالة والإلحاد.(٩٣) وبالمثل، يُحذر بديع الزمان من خطأ منهجي في تطبيق الشفقة على الآخر، بإساءة استخدامها، خاصةً في عصر اعتبره (عصر حب الدنيا)،(٩٤) ويسوق مثالاً يبين فيه صدق ما يذهب إليه، من خلال نموذج الأم التي تشفق على ولدها وترأف عليه، فتنفق ما لديها من أموال وممتلكات لكي تتمكن من ابتعاثه ضمن البعثات الدراسية نحو أوروبا، دون وعي بخطورة مسلكها المسيء لمبدأ الشفقة، فهي تقذف بابنها إلى مهالك الخطر بحرمانه بقسط وافر من التربية

الإسلامية، فيتزعزع إيمانه، ويصبح - نتيجة لذلك - قاصرًا في حق أمه، ولا يبالي بشفقتها، فتتحول (الشفقة الحقيقية الموهوبة) على حد تعبير النورسي[٩٥] إلى شفقة مائعة، مناقضة لأهدافها، منسلخة عن أصولها بعيدة عن خلفيتها الدينية التي (لا تعدل قطعًا زجاجية فانية).[٩٦]

خاتِمَةٌ

من حصاد هذا البحث؛ يستشف أن قيم الشفقة والتعاون في رسائل النور، وردت في سياق معالجة منهجية تقاسمتها ثلاث أنساق، وهي النسق الإيماني والنسق التكاملي، ثم النسق الدعوي التطبيقي، وبذلك تفردت عن غيرها من التحليلات بثنائية عمق التفكير، وبساطة الرؤية في نفس الوقت، ومن ثَمَّ تميزت بالبعد عن المفاهيم الفلسفية المضببة لتصل إلى الأفهام والمدارك عن طريق الممارسة والتطبيق، مما جعلها ترقى إلى خانة القيم الحضارية التي يحتاجها العالم المعاصر.

الهَوامِشُ:

(١) **اللمعات**، موقع النور، (*www.nuronline.com/kulliat.php*)، ص٣٠٧. وقد ورد ذكر كتب الكليات الواردة في هذا الموقع موثقة في الإحالات إما متبوعة بعبارة: الموقع النوري عند ذكر المصدر لأول مرة، وإما بدون ذكر اسم الموقع عندما يتكرر ذكر الكتاب.

(٢) **ملحق أميرداغ**، موقع النور، ص٢٤٤.

(٣) **صيقل الإسلام**، موقع النور، ص٤٩٢.

(٤) **ملحق قسطموني**، موقع النور، ص١٥٢.

(٥) وهو ما يعكسه قول النورسي: "إن جميع ما في رسائل النور (الكلمات) و(المكتوبات) النورية، إنما هي لحاجة الزمان، وأن لها المقدرة على كل صنف من أصناف أرباب الدين، بل إلزام الملحدين بشرط ألا يكونوا عنيدين، وموغلين في العناد". أنظر: **ملحق بارلا**، ترجمة: د. إحسان قاسم، دار سوزلر للنشر، (ط٢)، القاهرة ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م، ص٢٨.

(٦) **ملحق أميرداغ**، ص٣٠.

(٧) **ملحق بارلا**، ص ١٣٠- ملحق قسطموني، ص١٥٠.

(٨) **سيرة ذاتية**، إعداد وترجمة: د. إحسان قاسم، دار سوزلر للنشر (ط٢)، القاهرة ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨م، ص ٣١٣.

(٩) المصدر نفسه والصفحة.

(١٠) **سيرة ذاتية**، موقع النور، ص١٧٥.

(١١) **المكتوبات**، موقع النور، ص ٣٧.

(١٢) **اللمعات**، ص ١٩٦.

(١٣) **سيرة ذاتية**، ص١٧٧.

(١٤) **ملحق قسطموني**، ص ٢٢١.

(١٥) **إشارات الإعجاز**، موقع النور، ص ٢٩-٦٤.

(١٦) **المكتوبات**، ص ٣٦.

(١٧) نفسه، ص ٥٨٧.

(١٨) **صيقل الإسلام**، ص ٥٠٣ - ٥٠٤.

(١٩) ولقد كرمنا... القرآن الكريم/ **سورة الإسراء**، أية (٧٠).

(٢٠) **المكتوبات**، ص٩٩.

(٢١) **سيرة ذاتية**، ص١٧٧.

(٢٢) **المكتوبات**، ص٥٨٧.

(٢٣) ورد ذكر الظلم وسوء عاقبته في القرآن الكريم (١٥٤) مرة، نذكر من بينها قول الله تعالى: (فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ)، **سورة النمل**، آية (٥٢).

(٢٤) **ملحق أميرداغ**، ص ٢٤٤.

(٢٥) القرآن الكريم/ **سورة الأنعام**، آية (١٦٤).

(٢٦) **ملحق أميرداغ**، ص ٢٤٤.

(٢٧) **المكتوبات**، ص ٣٦- ٣٧.

(٢٨) **المكتوبات**، ص٣٧، ٥٨٧.

(٢٩) **صيقل الإسلام**، ص٥٠٩.

(٣٠) القرآن الكريم/ **سورة الحجرات**، آية (١٣).

(٣١) **المكتوبات**، ترجمة د. إحسان قاسم، دار سوزلر للنشر، (ط٢)، القاهرة ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ص ٤١٣.

(٣٢) مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، **صحيح مسلم**، اعتنى به وراجعه هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، بيروت ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، حديث رقم ٣٢١، ص ٦٤.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

(٣٣) **المكتوبات**، وسيرمز إليها برمز (ن.و)، أي النشر الورقي تمييزًا لها عن نفس المصادر التي استعملنا فيها الكليات المنشورة في موقع النور الإلكتروني، ص٤١٤.
(٣٤) نفسه، ص ٣٤١ (ن.و).
(٣٥) **المثنوي العربي النوري**، ترجمة د. إحسان قاسم، دار سولزر للنشر، (ط١)، القاهرة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ص١٥٨(ط).
(٣٦) نفسه، ص١٥٨.
(٣٧) **اللمعات**، ص٢٣٥.
(٣٨) **المثنوي العربي**، موقع النور، ص٤٧.
(٣٩) **صيقل الإسلام**، ترجمة د. إحسان قاسم، دار سولزر للنشر، (ط٢)، القاهرة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ص٥٣.
(٤٠) **اللمعات**، ترجمة د. إحسان قاسم، دار سولزر للنشر، (ط٢)، القاهرة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص٥٢٣.
(٤١) **المثنوي العربي النوري**، ص٣١٩ – الشعاعات، الموقع النوري، ص١٧٥.
(٤٢) **المثنوي العربي النوري**، ص٣٢١.
(٤٣) القرآن الكريم/ **سورة النساء**، آية (٢٨).
(٤٤) **المثنوي العربي النوري**، ص٤٤٤.
(٤٥) المرجع نفسه، ص٣٢٧.
(٤٦) **المكتوبات**، ص٢٧٢.
(٤٧) **ملحق قسطموني**، ص١٥٢.
(٤٨) **صيقل الإسلام**، ص٥٠٥.
(٤٩) **المثنوي العربي النوري**، ص٤٠٧.
(٥٠) **صيقل الإسلام**، ص٤٩٢.
(٥١) **سيرة ذاتية**، ص٣٤٩.
(٥٢) **الشعاعات**، ص١٧٥.
(٥٣) **اللمعات**، ص ٢٣٤.
(٥٤) المرجع نفسه، ص٢٣٥.
(٥٥) القرآن الكريم/ **سورة الأنفال**، آية (٤٦).
(٥٦) القرآن الكريم/ **سورة المائدة**، آية (٢).
(٥٧) **اللمعات**، ص٢٣٤.
(٥٨) **اللمعات**، ص٢٣٥.
(٥٩) **الشعاعات**، ص٣٦٤.
(٦٠) **سيرة ذاتية**، ص٣٥٢.
(٦١) المرجع نفسه، ص ٣٤٩.
(٦٢) **إشارات الإعجاز**، ص٧٩.
(٦٣) **المكتوبات**، ص٣٣٩.
(٦٤) **اللمعات**، ص٢٣٤ – سيرة ذاتية، ص٣٥١.
(٦٥) **الملاحق في فقه دعوة النور**، ترجمة د. إحسان قاسم، دار سولزر للنشر، (ط٢)، القاهرة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، **ملحق أميرداغ**، ص٢٦٤.
(٦٦) **ملحق قسطموني**، ص١٠٠- سيرة ذاتية، ص٣١٣.
(٦٧) **المكتوبات**، ص٣٧٤.
(٦٨) **اللمعات**، (ن.و)، ص ٢٤٣.
(٦٩) **سيرة ذاتية**، ص٥٩.
(٧٠) **اللمعات**، ص٢٠٩.
(٧١) **اللمعات**، ص٣٠.
(٧٢) المرجع نفسه، ص٣٠٧.
(٧٣) **ملحق أميرداغ**، ص٢٤٦.
(٧٤) **اللمعات**، ص٣٠٩.
(٧٥) القرآن الكريم/ **سورة الإسراء**، آية ٢٣ - ٢٥.
(٧٦) **المكتوبات**، ص٣٣٥.
(٧٧) **ملحق أميرداغ**، ص ٢٧٤.
(٧٨) المصدر نفسه والصفحة.
(٧٩) **المثنوي العربي النوري**، ص٤٤٨.
(٨٠) **المكتوبات**، ص٣٣٥.
(٨١) **المثنوي العربي النوري**، ص ٤٤٨.
(٨٢) **المكتوبات**، ص٣٣٥.
(٨٣) المرجع نفسه، ص٣٤٩.
(٨٤) **ملحق قسطموني**، ص١٥٣.
(٨٥) **سيرة ذاتية**، ص٣١٢ - ٣١٣.
(٨٦) **صيقل الإسلام**، ص٣٤٥.
(٨٧) **اللمعات**، ص٢٣٥- ٢٣٦.
(٨٨) **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ترجمة د. إحسان قاسم، دار سولزر للنشر، (ط٢)، القاهرة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ٥٤.
(٨٩) سيرة ذاتية، ص٣١٢.
(٩٠) **ملحق قسطموني**، ص١٢٤.
(٩١) **المكتوبات**، ص٤١٥ (ن.و).
(٩٢) **ملحق أميرداغ**، ص ٢٤٨.
(٩٣) **سيرة ذاتية**، ص٣١٠.
(٩٤) **ملحق قسطموني**، ص ١٥٦.
(٩٥) **اللمعات**، ص٣٠٨.
(٩٦) المرجع نفسه، ص٣٠٩.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية



القاض المكي بن باديس القسنطيني (١٨٢٠ – ١٨٩٠) وموقفه من قضايا عصره

د. فارس كعوان

قسم التاريخ
جامعة فرحات عباس – سطيف
الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

فارس كعوان، القاضي المكي بن باديس القسنطيني (١٨٢٠ – ١٨٩٠) وموقفه من قضايا عصره.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٤٨ – ٥٣.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخصْ

لعبت النخب التقليدية دورًا بارزًا ومؤثرًا في تاريخ الجزائر المعاصر، وبرز ذلك الدور عبر أشكال مختلفة منها اشتراكهم في الحياة السياسية واندماجهم في قضايا عصرهم خصوصًا بعد ظهور الطباعة التي استثمرتها هذه الفئة لإيصال صوتها للسياسيين الفرنسيين، ولم يحد القاضي المكي بن باديس القسنطيني عن هذا الإطار، وهو نموذج مميز لموقف هذه النخب من السياسة الفرنسية ومن التحولات السوسيو ثقافية التي أفرزتها هذه السياسة.

مُقَدِّمَةٌ

يُعدّ الشيخ المكي بن باديس من الرواد المبكرين للحركة الوطنية الجزائرية في إقليم قسنطينة خلال القرن التاسع عشر، حيث عمل على إصلاح القضاء والمناداة بإعطاء حقوق سياسية للأهالي الجزائريين الذين عانوا كثيرًا من القوانين التعسفية الاستعمارية. وقد نشر القاضي المكي بن باديس منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر كتيبات تحت الإدارة الاستعمارية على الإصلاح، وترشدها للحلول، مستخدمًا وسائل وطرق جديدة لإبلاغ آرائه.

١- التعريف بالقاضي المصلح المكي بن باديس ومساره المهني

هو المكي بن محمد كحّول بن الحاج علي النوري بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن بركات بن عبد الرحمن بن باديس الصنهاجي.[١] يُنتسب المكي بن باديس لأسرة تعد من أشهر الأسر الحضرية في قسنطينة، هذه الأسرة التي أنجبت كما ورد في المصادر أربعين من العلماء والقضاة أو "أربعين رزّة " بتعبير أهالي قسنطينة كما ذكر فايسات في كتابه تاريخ قسنطينة[٢] وصار منصب القضاء امتيازًا تمتعت به الأسرة لفترة طويلة.[٣]

وقد كتب فايسات سنة ١٨٦٧ يصف الشيخ المكي قائلاً: "إن الممثل الحالي لأسرة ابن باديس يبدو أنه جمع في شخصيته كل الخصال التي اشتهر بها أسلافه، وحاز نتيجة ذلك على مناصب مختلفة كالقضاء في قسنطينة، وعضوية المجلس البلدي، وعضوية المجلس العام، ونائب رئيس جمعية.... وحاز على وسام جوقة الشرف، وهو أحد الذين تفهموا الحضارة وطالبوا بمواكبتها".[٤]

ولد المكي بن باديس في مدينة قسنطينة عاصمة الشرق الجزائري سنة ١٨٢٠، وزاول التعليم بما تبقى من زواياها ومدارسها،[٥] وكان تعليمه يتركز على اللغة العربية والفقه والتوحيد تمهيدًا لمزاولة نشاط القضاء، كما درس اللغة الفرنسية على المستشرق الفرنسي المعروف شيربونو في الفترة ما بين (١٨٤٧-١٨٥٠).[٦] وإضافة إلى تضلّعه في الفقه فقد كان الشيخ المكي شغوفًا بمطالعة بعض الكتب الأدبية وكتب الأخلاق ككتاب "الفرج بعد الشدة" لأبي علي محسن بن علي التنوخي الذي كان يمتلك نسخة خطية منه في مكتبته كما أفاد شيربونو.[٧]

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

وعند إنشاء المصالح الأهلية في قسنطينة عُيّن الشيخ المكي نائبًا للشيخ الشاذلي قاضي الدائرة العسكرية، ثم شغل فيما بعد منصب القاضي لما تولى الشاذلي منصب أستاذ الفقه في المدرسة الفرنسية - الإسلامية، وارتقى المكي سُلّم الوظائف بسرعة حيث صدر في ٦ أبريل ١٨٥١ قرار بتعيينه قاضيًا في الإدارة الإقليمية للشؤون العربية في قسنطينة. وانتدب سنة ١٨٥٥ كمفوض ممثل للجزائر في المعرض العالمي الذي أقيم بباريس لعرض المنتوجات الفلاحية والصناعية، وهذا يبيّن مرة أخرى مكانته التي تبوأها مبكرا حيث لم يكن له من العمر حينها سوى خمسة وثلاثين عاما.[٨]

وفي سنة ١٨٥٦ عمل قاضيًا مع الشيخ محمد بن عزوز في نواحي قسنطينة، ولعل ذلك في منطقة وادي العثمانية كما ذكر سعد الله،[٩] وذلك بعد صدور مرسوم ١ أكتوبر ١٨٥٤ الذي نظم محاكم الشريعة الإسلامية في الجزائر، ثم عيّن سنة ١٨٥٨ نائبًا في المجلس العام لعمالة قسنطينة، وفي سنة ١٨٦٠ مُنح وسام جوقة الشرف من يد نابوليون الثالث نتيجة شخصيته القوية والفاعلة ونشاطه في وظائفه[١٠] كما انتخب للاستشارة في مدينتي الجزائر وباريس.[١١]

واختير مرة أخرى سنة ١٨٦٧ كمفوض ممثل للجزائر في المعرض العالمي المخصص للفن والصناعة الذي أقيم بباريس، وكان الأمير عبد القادر من بين الشخصيات المدعوة لحضور هذا المعرض.[١٢] وفي سنة ١٨٧٢ عُيّن قاضيًا مالكيًا على مدينة قسنطينة خلفًا للسيد امحمد بن عزوز، وظل يشغل هذا المنصب حتى سنة ١٨٧٧ ليخلفه السيد علي بن قارة.[١٣] وقد ذكر سعد الله أن تعيينه جاء باقتراح من الضابط بواسوني الذي عُرف عند الأهالي بالقبطان بوسنة.[١٤]

وفي سنة ١٨٧٥ حاز الشيخ المكي على تقدير عميد أكاديمية مدينة الجزائر، وصار عضوًا في مجلس التعليم العمومي، واستغل هذه الفرصة من أجل المطالبة بنشر التعليم في صفوف الأهالي لأنه أحسن وسيلة لمقاومة الوضع البائس الذي كانوا يعيشونه.[١٥] وفي سنة ١٨٧٨ أقيم المعرض الدولي مرة أخرى بباريس، واختير المكي بن باديس مع عدد من الأعيان[١٦] لتمثيل الجزائر في ذلك المعرض، وبعد عودته للجزائر اختير رئيسًا للجنة الدينية الإسلامية في قسنطينة وكامل المقاطعة.[١٧] وقد توفي الشيخ المكي بن باديس حوالي سنة ١٨٩٠ وخلفه ابنه حميدة بن باديس في النشاط السياسي حيث صار المتحدث باسم العائلة.[١٨]

٢- علاقات القاضي المكي برجال عصره

١/٢- علاقته بالأمير عبد القادر:

ذكر الباحث "آلان كريستيلو" *Cristallo* أن المكي بن باديس كان على اتصال بالأمير عبد القادر الذي كان حينها بدمشق، وأن ذلك الاتصال إما كان مباشرًا، وفي هذه الحالة فقد يكون المكي في طريقه للحج قد زار الأمير، وإما أن يكون ذلك الاتصال بواسطة الشيخ عبد القادر المجاوي الذي ربطته علاقة مصاهرة مع فرع من أسرة الأمير عبد القادر وهو فرع بوطالب،[١٩] وأضاف كريستيلو أن المجاوي نسج علاقة مع أسرة بوطالب في المغرب الأقصى، فقد كان الأخوان أحمد والميلود ابنا علي بوطالب يقيمان في طنجة حيث كان يزاول دراسته.[٢٠]

وكان المجاوي قد استقر في قسنطينة سنة ١٨٦٩،[٢١] وعلّم في أحد مساجدها لعله الجامع الأخضر أو أحد المساجد الأخرى، ويقول الشيخ دبوز إن أهل قسنطينة قد يكونوا فتحوا له محلاً للتدريس، وفي الفترة ما بين (١٨٦٩- ١٨٧٣) برزت موهبته التعليمية فابتدأ التدريس للتلاميذ، وكانت أخباره تنتقل بين بيوت الأسر القسنطينية ومنها أسرة ابن باديس.[٢٢]

٢/٢- علاقته بإسماعيل عربان:

اشتهر إسماعيل عربان - وهو ابن زواج مختلط من جزر الهند الغربية- بمناصرته لقضايا الأهالي، بصفته مسلمًا مثلهم وصاحب أفكار تقدمية متأثرة بآراء المذهب الفلسفي السان سيموني، وقد استقر عربان بقسنطينة، وتزوج بها من امرأة مسلمة سنة ١٨٤٠، وأصبح على احتكاك كبير مع النخبة المثقفة القسنطينية وعلى رأسها الشيخ المكي بن باديس، ووجد مشروع المملكة العربية الذي تبناه نابوليون الثالث ما بين (١٨٦٥- ١٨٦٩) ترحيبًا من لدن بعض زعماء الأهالي على اعتبار أنه يحقق بعض مطالبهم السياسية والاجتماعية.

وفي سنة ١٨٦٥ أقام الحاكم العام الفرنسي لجنة قاسطمبيد Gatambid، وأسهم فيها إسماعيل عربان رفقة خمسة فرنسيين آخرين، وكان من مهام اللجنة دراسة أوضاع الأهالي الجزائريين وتقديم اقتراحات، وتشكّلت لجنة من قادة الأهالي تضم كلاً من: الشيخ المكي بن باديس، وحسن بن بريهمات مدير مدرسة الجزائر، وحمزة بن رحال عن ندرومة، والمفتي العياشي بن برنو من مستغانم، وسليمان بن صيام آغا مليانة، والحاج محمد بن زغودة قاضي مدينة الجزائر، ومحمد بن الحاج محمد قاضي سكيكدة.

وكان الشيخ المكي هو المتحدث الرسمي للجنة الأهالي فقدّم بعض الاقتراحات أمام المجلس العام لعمالة قسنطينة في سبتمبر ١٨٦٥ عبّرت عن وجهة نظره في مجال إصلاح القضاء والتعليم، وتضمنت اقتراحاته الاحتجاج على احتكار خريجي المدارس الرسمية الثلاث لوظائف المحاكم، واقترح تأسيس نظام الامتحانات لتوظيف المتخرجين من زوايا الوطن أو من جامعات الدول الإسلامية كالقرويين وجامع الزيتونة، وقد استحسن المجلس العام آراء ابن باديس باعتبار أن المتخرجين من المدارس الثلاثة لا يتوفرون دومًا على الكفاءة المطلوبة، وأيضًا حاجة الجهاز الإداري الفرنسي إلى متعاونين جدد بعدد يفوق عدد المتخرجين من المدارس المذكورة.[٢٣]

وطالب ابن باديس من لجنة قاسطمبيد عند الاجتماع بأعضائها بتأسيس مجالس مستقلة للقضاء خاصة بالأهالي، ولكن اللجنة وبعد ضغط من المستوطنين لم تقم بالدور الذي كان منوطًا بها، وكل ما فعلته في النهاية هو تأسيس مجلس استشاري شكلي

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

مجرد من السلطة الفعلية. وقد أظهر ذلك مدى تطور مطالب الشيخ المكي بن باديس من جهة، ومن جهة أخرى بيّن عدم جدية الإدارة الاستعمارية في الإصلاح، لكن كان على الشيخ المكي مواصلة النشاط الإصلاحي دون كلل.[٢٤]

٣ـ تضامن الشيخ المكي مع الأهالي أثناء مجاعات الستينيات

عرفت الجزائر سنوات الستينيات تدهورًا معيشيًا كبيرًا نتيجة قانون السناتوس كونسولت واستيلاء المستوطنين على أراضي الأهالي، وإجبارهم على العمل خماسة أو النزوح القسري منها، وزاد من حدة الوضع الجفاف الذي ضرب البلاد، وألقى بثقله على الوضع البائس لهؤلاء الأهالي. وخلال سنتي (١٨٦٦-١٨٦٧) انتشرت عدوى الوباء وصاحبته المجاعة والطاعون والجدري والكوليرا،[٢٥] كما اكتسحت أفواج الجراد البلاد والتهمت الحقول الزراعية، فشحّ الطعام وتعرّض الناس لضائقة كبيرة، وتفاقمت الأزمة بعد شح الأمطار سنوات ١٨٦٧ و ١٨٦٨، وارتفعت نتيجة لذلك أسعار المواد الغذائية بشكل مذهل لدرجة أن سعر الصاع من القمح ارتفع إلى مائة فرنك بعد أن كان يساوي ستة وعشرين فرنكًا قبل الأزمة.[٢٦]

وفي منطقة قسنطينة عرفت الأوضاع تدهورًا كبيرًا خصوصًا عامي (١٨٦٦-١٨٦٧) عبر عنها العنتري في كتابه مجاعات قسنطينة بقوله :"واجتمعت على الخلائق حينئذ ثلاث مصائب عظام؛ فالأول منها ضياع الزرع، والثانية موت المواشي التي غالبًا معيشة الناس منها، والثالثة كثرة الموت بسبب الوباء الذي نزل في ذلك الوقت ..."[٢٧] وباعتبار أسرة ابن باديس من الأسر الثرية في المدينة حيث امتلكت مساحات زراعية شاسعة امتدت حتى نواحي قسنطينة بالخروب وواد الزناتي وكانت تدر عليهم أموالاً طائلة،[٢٨] أبدى الشيخ المكي بن باديس تضامنًا كبيرًا مع أهالي مدينته، وفتح أبوابه للمساعدات المادية والعينية، وذلك منذ سنة ١٨٦٢.

وخلال سنة ١٨٦٨ أبدى الشيخ المكي مع عدد من الأعيان تضامنًا كبيرًا مع البؤساء والمنكوبين، حيث فتح مطامير حبوبه أمامهم وأنفق عليهم أمواله فأنقذ الجوعى، وتكفل بعلاج المرضى، فتعززت مكانته لدى الأهالي بعد المساعدات المالية التي قدمها لهم،[٢٩] واستغل هو ذلك لمعرفة الوضع الحقيقي لهؤلاء بعيدًا عن التقارير الإدارية الفرنسية التي كانت غالبًا ما تصوّر الوضع العام للأهالي بأنه في تحسن دائم في ظل الإدارة الفرنسية، وأن الإجراءات التي تتخذها هي دومًا في مصلحتهم.

وفي سنة ١٨٦٩ تشكّلت لجنة تحقيق لدراسة أسباب المجاعة أجابها المكي بن باديس مع حسن بن بريهمات وأحمد ولد قادي فقالوا: "... نعم كان في السالف كثير من الفلاحين يكون عندهم الفاضل في الزرع عن قدر كفايتهم فيحفظونه في المطامير ويخرجونه وقت المسغبة ليدفعوا المضرة، ولما حل بهم غلو السعر في كراء الأرض الدومينية وغيرها من الزيادة في المغرم، وصارت الحاجة تدعوهم إلى قرض الدراهم بالفائدة المضرة كستين في المائة ونحو ذلك ممن انتصب لذلك ولم يرحم خلق الله، كما تدعوهم الحاجة إلى بيع الزرع والصوف قبل أوانها بأقل من نصف القيمة قصار الزوع الذي يحصدونه في الصيف يخرج كله من أيديهم في الشأن المذكور ولم يبق بأيديهم فاضل يدخرونه."[٣٠] وهذا التصريح من جانب المكي بن باديس وغيره من الأعيان يدل على إدراكهم العميق للدور اليهودي في قرض الأموال بالربا للأهالي من أجل انتزاع أراضيهم وممتلكاتهم.

٤ـ موقف المكي بن باديس من السياسة الفرنسية

١/٤- موقفه من ثورة المقراني والحداد سنة ١٨٧١:

من المواقف الغريبة للنخب الجزائرية في القرن التاسع عشر تأييدهم للسياسة الاستعمارية في بعض جوانبها، وخصوصًا بعد اندلاع ثورة المقراني والحداد سنة ١٨٧١، هذه الثورة التي شكّلت منعرجًا حاسمًا في تاريخ الاستعمار الفرنسي في الجزائر، ولم تعد الإدارة الاستعمارية بعدها تمنح ثقتها للأعيان من الأهالي بعد أن أثبتت لها أحداث الثورة خطورة ذلك. وقد وقع جدل كبير بين الكتاب حول موقف النخبة القسنطينية من هذه الثورة، ففي حين أورد الكاتب الفرنسي لويس رين في كتابه تاريخ ثورة ١٨٧١ ترجمة للرسالة التي بعثها أعيان قسنطينة -وكان من بينهم الشيخ المكي بن باديس- لتأييد الأميرال الكونت دي قيدون في ٢٩ أفريل ١٨٧١،[٣١] فإن الباحث يحي بوعزيز شكّك في هذه الرسالة خصوصًا وأنه لم يعثر على الأصل العربي لها في الأرشيف الفرنسي.[٣٢]

٢/٤- موقفه من الاعتداء على الدين والقضاء الإسلامي:

تولى المكي بن باديس القضاء لفترة طويلة، ولارتباط القضاء الأهلي بالشريعة الإسلامية فقد دافع عن استقلاليته، ووضّح للفرنسيين الأضرار الناجمة عن سياسة الدمج القضائي، ورفض الأهالي للقضاء الفرنسي الذي لا يتماشى مع عاداتهم، ولا يتناسب مع أوضاعهم نظرًا لتكاليفه الباهظة.

وفي سنة ١٨٨٩ ألّف الشيخ المكي رسالة بالعربية عن وضع القضاء والقضاة ترجمت للفرنسية ونشرت في ٥٠٠ نسخة،[٣٣] وفي هذه الرسالة دافع عن القضاء الإسلامي ودعا لاسترجاع صلاحياته من قضاة الصلح الفرنسيين، وقدّم بعض الحجج في ذلك منها أن القضاء الإسلامي غير مكلف ماديًا مقارنة مع القضاء الفرنسي وإجراءاته تتميز بالبساطة على عكس القضاء الفرنسي المعقد من ناحية القوانين والإجراءات، ودافع ابن باديس عن حرية الجزائريين في اختيار القاضي والشريعة التي يحتكمون إليها.[٣٤]

وكان الشيخ المكي مستعدًا للتفاوض مع الفرنسيين في الشؤون السياسية والاقتصادية، ولكنه رفض المساومة على الشؤون الدينية، فقد كتب يقول أن هناك ثلاثة أمور تقرر مصير الإنسان وهي الاعتداء على ثروته الدنيوية، والاعتداء على بدنه، والاعتداء على دينه، وأخف هذه الاعتداءات هو الأول، وأوسطها الثاني، ولكن أخطرها هو الاعتداء الثالث لأنه اعتداء على ما هو مقدس عند الضمير الإنساني.[٣٥]

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

٣/٤- موقفه من التجنيس الجماعي لليهود:

طُرحت مسألة تجنيس اليهود بالجنسية الفرنسية منذ بدايات الاحتلال، وفي سنة ١٨٤٥ وُضع اليهود تحت سلطة المجلس الملي consistoire والحاخامات مثلما كان الأمر جاريًا في فرنسا. ورغم صدور قانون التجنيس في ١٤ جويلية (يوليو) ١٨٦٥ الذي سمح البند الثاني منه لليهود بالتجنس بالجنسية الفرنسية في ظل القانون الفرنسي، إلا أن اليهود كانوا يبحثون عن قانون يضمن لهم التجنس الجماعي مع الحفاظ على حريتهم الدينية وأحوالهم الشخصية، وهو ما تحقق لهم مع قانون كريميو في ٢٤ أكتوبر ١٨٧٠.

وحاول اليهود معرفة رأي الأعيان من الأهالي حول مسألة التجنيس وتبرير ذلك التجنيس الجماعي، فطلب مجلسهم العام بمقاطعة قسنطينة من أعيان الأهالي إصدار بيان للإعلان عن موقفهم الرسمي من هذا المرسوم، فوافق هؤلاء الأعيان على هذا الطلب مُرغمين بضغط من اليهود والإدارة الفرنسية، وصدر ذلك الإعلان في ٢٠ جوان (يونْيَه) ١٨٧١ وجاء مذيلاً بتوقيع ٢١ شخصية من القضاة والممثلين النيابيين وكبار الملاك بالمقاطعة، وكان توقيع الشيخ المكي بن باديس بصفته قاضيًا وفارس جوقة الشرف ونائب عام وبلدي ومالك ومُزارع.[٣٦]

ولكن بعد أيام قليلة تفطن أعيان الأهالي للأبعاد الحقيقية لهذا القانون فأصدروا رسالة في ٢٥ جوان ١٨٧١ وجهوها إلى نائبي عمالة قسنطينة بديوان الدولة الفرنسية، وجاء في الرسالة رفض هؤلاء الأعيان والمكي بن باديس واحد منهم وهو على رأس الموقعين- أنهم يرفضون التجنيس الجماعي لليهود وطالبوا من الدولة إبطاله، والإبقاء على القانون الأول الذي يسمح لأي فرد في الجزائر بطلب الجنسية الفرنسية فرديًا.[٣٧]

وهكذا؛ فقد أدرك بن باديس أن قرار كريميو الذي حاول اليهود مخادعة أعيان الأهلي في مضمونه، هو قرار خطير يهدف إلى تقوية النفوذ اليهودي في الجزائر، وإيصال اليهود عبره إلى أسمى المناصب السياسية والإدارية والتحكّم بعدها في مصير البلاد.

٤/٤- موقفه من قانون الأهالي:

عملت الإدارة الفرنسية على تكميم أفواه الأعيان بعد ثورة المقراني سنة ١٨٧١ واستغلت حالة الهلع التي سادت وسط الأهالي بفعل القوانين التعسفية، ولجوء عدد منهم للسرقة لسد رمقهم فبدأت تطبق عقوبات عشوائية، وهنا تدخل القاضي المكي بن باديس وطالب الإدارة الفرنسية أن تُطبّق الشريعة الإسلامية في القصاص من الأشخاص الذين تثبت عليهم التهمة، ووضع في ذلك كتيبًا سماه: "بيان القوانين الردعية المطبقة على اللصوص في الأرياف الجزائرية" وهو كتيب ألفه بالعربية ثم ترجم إلى الفرنسية.[٣٨]

ونشر هذا الكتيب سنة ١٨٧٥ وكان ذلك في غمرة التعسف الذي جرى بعد ثورة ١٨٧١ وبداية تطبيق قانون الأهالي، وحاول ابن باديس من خلال هذا الكتيب- وقد كان حينها قاضيًا ونائبًا - أن يوائم القانون الجنائي الفرنسي مع القصاص في الشريعة الإسلامية،[٣٩] فقد دافع عن الشريعة الإسلامية وطالب بتطبيقها على الأشخاص الذين يرتكبون مخالفات، بدل تطبيق قانون الأهالي الاستثنائي الذي كان من وضع المستوطنين الأوروبيين، وذلك بعد أن رأى فشل نابليون في تطبيق مرسوم ١٨٦٦ الخاص بالقضاء.[٤٠]

وقال الشيخ المكي في هذا الكتاب أن الحكومة لم تهتم بتوفير الأمن مما أدى إلى استفحال أعمال السلب والنهب التي لم تسلم منها حتى أملاك الأعيان من الأهالي وهو منهم، ووصف تلك الظاهرة بالآفة المرعبة حيث صار عدد من سكان الأرياف لا شغل لهم سوى القيام بهذه الأعمال من سلب أملاك الناس والهجوم ليلاً على ملكياتهم في الدواوير والقرى والمزارع المعزولة وأماكن أخرى.[٤١]

٥/٤- موقفه من مسألة حرق الغابات:

في سنة ١٨٨١ نشبت حرائق مهولة بمقاطعة قسنطينة أدت إلى إتلاف حوالي ١٥٥ ألف من الهكتارات الغابية بالشرق الجزائري، فقرّرت السلطات الفرنسية وضع لجنة لدراسة أسباب الحرائق، وكانت السلطات وبتحريض من المستوطنين تريد إثبات التهمة بأي طريقة على الأهالي لتسليط المزيد من العقوبات عليهم، وسلبهم ما تبقى من أراضيهم، وفرض غرامات جديدة. وكُلّف السيد تراي Treille بوضع تقرير عن ذلك، وصدر ذلك التقرير سنة ١٨٨١ واستدعي بعض ممثلي الأهالي وعلى رأسهم الشيخ المكي بن باديس، وأحمد بن سليمان قايد قصر الطير بريغة جنوب سطيف للإجابة عن أسئلة السيد تراي،[٤٢] فقام الاثنان بتحرير كتيب عن مشكلة حرق الغابة.[٤٣]

وفي هذا الكتيب وضّح المكي بن باديس للفرنسيين أن حرق الغابات لم يكن في الغالب من فعل الأهالي، وإنما هناك عوامل أخرى إنسانية وطبيعية وآلية، واحتج بأن الأهالي يمنعهم دينهم من حرق الغابات، وإنهم لا يستعملون خشب الغابة إلا للضرورة المنزلية وأشار إلى آية قرآنية وردت في سورة يس وهي قوله تعالى: "الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ" [يس: ٨٠]. وذكر المكي بن باديس أن هناك نوعًا من الأشجار منها المرخ والعفار معروفة بأنها تشتعل عفويًا بالاتصال والفرك بعد طول جفاف في الصيف، كما احتج بما ورد في إحدى الجرائد المعاصرة عن حرق الغابات في منطقة كاليفورنيا الأمريكية.[٤٤]

٦/٤- مطالبته بإعطاء الأهالي حق التمثيل البرلماني:

لاحظ الشيخ المكي أثناء تمثيله للأهالي في المجلس العام أن أغلبية المسائل المتعلقة بالأهالي تناقش دون وجود ممثلين بعدد كاف عنهم، رغم أن الأهالي يساهمون بالنصيب الأكبر في الميزانية وهو ما يسبب إجحافًا في حقهم، فطالب في أكتوبر ١٨٨١ أمام المجلس العام بحق تمثيل الأهالي الجزائريين في المجالس المحلية، وحتى في مجلس النواب الفرنسي في باريس بعدد من النواب يتناسب مع عددهم، وذكر ابن باديس أن ذلك الأمر لو حصل فإن الأهالي

سيكون ممثلوهم أكبر عددًا من النواب الأوروبيين وسيمكنهم ذلك من إبلاغ جميع انشغالات الأهالي.(٤٥)

وكان المكي بن باديس قد انتدب من طرف ممثلي الأهالي للتحدث باسمهم في المجلي والرد على مزاعم السيد تراي Treille وهو من النواب الفرنسيين الذين كانوا يرون بأن التمثيل يجب أن يقتصر على المتجنسين فقط. وكان بقية الأعضاء هم: لخضر بن مراد، وأحمد بن سليمان، واسماعيل بن ماصارلي، ومحمد الطاهر بن الحاج علي معيزة،(٤٦) وهذا الطلب – أي التمثيل النيابي للأهالي في المجالس المنتخبة - سيصبح مطلبًا محوريًا لقادة الحركة الوطنية فيما بعد ممثلة في الأمير خالد وفرحات عباس من بعده.

خاتِمَةُ

في الختام فإن المكي بن باديس الذي اعتبره كريستلو من أهم رجال السياسة الجزائريين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ووصفه بالمجدّد والمنظم والمفكر الذي عمل على حفظ الشخصية الجزائرية خلال أحلك الفترات الاستعمارية،(٤٧) هو من الشخصيات السياسية الهامة في جزائر القرن التاسع عشر، ومن الذين عملوا في ظل ظروف استثنائية، ومن موقعهم، على الحصول على أقصى ما يمكن الحصول عليه من حقوق الأهالي بحكمة، وعبر استخدام طرق ووسائل جديدة هي النقاشات، وإقناع الخصم بالحجج القوية، ونشر الكتيبات، وإرسال الرسائل للمسؤولين الفرنسيين لتبيين موقف النخبة الجزائرية المثقفة من السياسة الفرنسية في مختلف جوانبها، وتوضيح رؤية هذه النخبة وتصوراتها للمشروع الإصلاحي في الجزائر قبل ظهور الحركة الوطنية بشكلها المعروف، وهذا الوعي السياسي المبكر لا شك أنه ترك أثرًا في باقي أفراد الأسرة وتجلى بشكل أكثر ديناميكية مع المشروع الإصلاحي الكبير للشيخ عبد الحميد بن باديس الذي يكون قد ارتكز على هذا الإرث في بلورة وصياغة مشروعه.

الهَوامِشُ:

(١) اعتمدنا في ضبط نسبه على ما أورده كل من قوفيون ومحمد المهدي بن علي شغيب ، أنظر:

- Gouvion, M et E: ***Kitab Aâyane el Marhariba***, Alger, Fontana 1920, p 60

- محمد المهدي بن علي شغيب: **أم الحواضر في الماضي والحاضر**، دار البعث، قسنطينة، ١٩٨٠، ص ٣٢٠.

(2)Vayssettes, E: ***Histoire de Constantine sous la domination turque de 1517 à 1837***, in recueil de Constantine 1867, p 317.

(3)Gustave Mercier: ***Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie***, vol II département de Constantine, Paris, Ernest Leroux Editeur 1902,p 11-12.

4 - Vayssettes, E :Opcit,p 317.

(٥) أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٤، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص ٤٦٢.

(٦) آلان كريستلو: **المكي بن باديس وبعض نواحي الحركة الوطنية الجزائرية في القرن التاسع عشر**، مجلة الثقافة، ع ٦١، يناير- فبراير ١٩٨١، ص ٤٣.

(7)Cherbonneau :***Catalogue des manuscrits arabes de Si Said Ben Bachtarzi taleb de Constantine***, in Journal asiatique, oct-nov 1854 ,p 435.

(8) Gouvion, M et E: Op.cit., p 61.

(٩) أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٤، ص ٤٦٢.

(١٠) آلان كريستلو: **المكي بن باديس**، المرجع السابق ، ص ٤٣.

(11)Gouvion, M et E: Op.cit., p 61.

(12)Francois Ducuing: ***L'exposition universelle1867 illustré***, Vol 1 , Paris Administration 1867, p 2-3.

(13)R.Cura: ***Cent Ans d'administration à Constantine,in Recueil de Cne 1937***, p 229

(١٤) أبو القاسم سعد الله: **محمد الشاذلي القسنطيني دراسة من خلال رسائله وشعره**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر:١٩٧٤، ص ٣٦.

(15) Gouvion, M et E: Op.cit., p 61.

(١٦) منهم أحمد ولد قادي من عمالة وهران الذي دون رحلته ونشرها تحت عنوان "**الرحلة القادية في مدح فرنسة وتبصير أهل البادية**"، أنظر: خالد زيادة: **ثلاث رحلات إلى باريس**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩، ص ٥٥- ٩٠.

(17) Gouvion, M et E: Op.cit., p 61.

(١٨) آلان كريستلو: **المكي بن باديس**، المرجع السابق، ص ٥٠.

(١٩) المرجع نفسه، ص ٤٨.

(٢٠) آلان كريستلو: **حول بداية النهضة الجزائرية**: كتيب لعبد القادر المجاوي، مجلة الثقافة، ع ٤٦، أوت- سبتمبر ١٩٧٨، ص ٥٨.

(٢١) أقام بها مدة وتزوج فيها وأنجب ومن أبنائه مصطفى الذي عُيّن قاضيا بالبرواقية.

(٢٢) محمد علي دبوز: **نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة**، ج١، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٦٥، ص ٩٦.

(٢٣) آلان كريستلو: **المكي بن باديس**، المرجع السابق ، ص٤٥- ٤٦.

(24) Allan Christellow : ***Intellectual history in a culture under siege: Algerian throught in the last half of the nineteenth century***, in middle eastern studies, vol 18, no 4, oct. 1982,p393

(٢٥) كمال كاتب: **أوروبيون أهالي ويهود بالجزائر (١٨٣٠- ١٩٦٢) تمثيل وحقائق السكان**، دار المعرفة، الجزائر، ٢٠١١، ص ٩٩.

دورية إلكترونية. مُحكمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

(٢٦) يحي بوعزيز: **موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر والعرب**، ج١، دار الهدى، عين مليلة ٢٠٠٩، ص ٤٨٣-٤٨٤.

(٢٧) صالح العنتري: **مجاعات قسنطينة**، تحقيق: رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر:١٩٧٤، ص ٥٦.

(٢٨) ذكر ذلك الشيخ دبوز عند ترجمته لوالد الشيخ ابن باديس، أنظر: محمد علي دبوز: **نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة**، ج٢، المطبعة العربية الجزائر ١٩٧١، ص ٥١ ، وذكر سعد الله أن الأسرة كانت لها أملاك في وادي العثمانية، أنظر: أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٤، ص ٤٦٤.

(29)Gouvion, M et E: Op.cit., p 62 .

(٣٠) يحي بوعزيز: **موضوعات وقضايا**، المرجع السابق، ص ٤٨٩.

(31) Louis Rin: ***Histoire de l'insurrection de 1871 en Algerie***, Alger, librairie Adolphe Jourdan 1891, p 214-215

(٣٢) يحي بوعزيز: **كفاح الجزائر من خلال الوثائق**، دار البصائر، الجزائر ٢٠٠٩، ص ٢٩٨.

(33) Renseignements pour le gouvernement glorieux sur divers intérêts de la population musulmane en Algérie, Constantine, imp Adolphe Braham 1889.

(٣٤) جمال قنان: **نصوص سياسية جزائرية في القرن التاسع عشر (١٨٣٠ - ١٩١٤)**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٣، ص ص ٢٠٦-٢٠٩.

(٣٥) أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٤، ص ٤٦٢.

(36) ***Consistoire centrale des israélites de France***: ***Notes sur le projet de loi relatif a la naturalisation des israélites indigènes de l'Algérie***, Paris imp de Charles Shiller 1871,p3.

(٣٧) يحي بوعزيز: **كفاح الجزائر من خلال الوثائق**، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر،٢٠٠٩، ص ١٨٧.

(38) ***Exposé des lois répressives pouvant s'appliquer aux voleurs de la campagne en Algérie, Constantine***, impr. de Marle, 1875.

(٣٩) أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٧، دار الغرب الإسلامي، بيروت،ط١، ١٩٩٨، ص ٩٠.

(٤٠) أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٤، ص ٤٦٣.

(41) Un administrateur de commune mixte: La sécurité en Algérie, Constantine, typographie Adolphe Braham 1884, p15.

(٤٢) شارل روبير آجرون: **الجزائريون المسلمون وفرنسا (١٨٧١- ١٩١٩)**، نقله للعربية م حاج مسعود وأ. بكلي ج١، دار الرائد للكتاب الجزائر، ص ٢٢٢.

(43) Réfutations des erreurs et fausses appréciations relatives aux incendies survenues en aout 1881.

(44) Incendies des forets du département de Constantine Aout 1881, rapport de M.Treille, Constantine, typographie Arnolet, Ad Braham successeur 1881,p8.

(45)Département de Constantine: Rapports et délibérations de la commission départementales cession d'octobre 1880 a Avril 1881, Constantine, typographie L .Arnolet Ad Braham 1881, p 193.

(46) Ibid, p 194.

(٤٧) آلان كريستلو: **المكي بن باديس**، المرجع السابق، ص ٤١.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

الفكر البيئي في الحضارة الإسلامية



كمال منصوري

أستاذ تاريخ بالتعليم الثانوي

ماجستير تاريخ من جامعة الأمير عبد القادر

الوادي – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

كمال منصوري، الفكر البيئي في الحضارة الإسلامية.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٥٤ – ٦٩.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

موضوع البيئة من أكثر القضايا المعاصرة إثارة للجدل، لذلك لابد من تأسيس ثقافة بيئية انطلاقًا من تعاليم القرآن، وهدي السنة النبوية، وإضاءات التراث الإسلامي، بغية تكريس مبدأ لا ضرر ولا ضرار، وإثراء معارف المسلمين، ليتكوّن لديهم سلوك واعٍ، يقدر البيئة، وينميها، ويحافظ عليها، ويدفعهم للمساهمة في معالجة الأزمة البيئية المعاصرة، بعد التعرف على كيفية تعامل المسلمين في العصر الوسيط مع مخاطر البيئة، والحلول التي وظفوها، ومدى تجسيدهم لتعاليم الإسلام حول سلامة البيئة.

مُقَدِّمَةُ

أصبح موضوع البيئة من أكثر القضايا المعاصرة إثارة للجدل لارتباطه بحياة الإنسان اليومية؛ فقد ظهرت مؤشرات خطيرة رهنت مصير الأجيال نتيجة استنزاف الطبيعة، وسوء استغلالها، وانتشار ظاهرة التلوث، والاحتباس الحراري، هذه الظواهر التي شكلت تهديدًا للنظام البيئي، ومستقبل الحياة على سطح الأرض. من حق المرء أن يعجب لهذا الإنسان الذي يدعي التمدن والتقدم في شتى مناحي الحياة، غير أنه وقف عاجزًا أمام ظاهرة تسبب هو في حدوثها، ولم يتبين عواقبها الوخيمة إلا أنه حينما يستدرك ذلك بعقله وجميع حواسه يكتشف الحقيقة التي أضاعها بفهمه الخاطئ للتمدن حيث انساق وراء المظهر المادي واغفل عن الجوهر الروحي والأخلاقي الذي له دور في توجيه التمدن. ومن واجبنا نحن أن نتقصى دور المسلمين في المشاركة في معالجة مشاكل البيئة في مواطنهم، وفي وضع حلول لقضاياها على المستوى العالمي إبّان تطورهم الحضاري.

إن التحدي الكبير يتمثل في التأسيس لثقافة بيئية انطلاقًا من تعاليم القرآن، وهدي السنة النبوية، وإضاءات التراث الإسلامي الفقهية، والقضائية، والحسبية، والتاريخية، والجغرافية، والأدبية، والعلمية، بغية إثراء معارفنا بإطار نظري من خلاله يصبح الضمير أكثر وعيًا بمشاكل البيئة من وجهة نظر إسلامية، ليستطيع المسلمون التموقع بقوة في رواق المساهمين في معالجة الأزمة البيئية المعاصرة، ويتكوّن لديهم سلوك واعٍ يقدر البيئة، وينميها، ويحافظ عليها.

أولاً: مفهوم البيئة لغة واصطلاحًا

١/١- لغة:

إن لفظ البيئة مشتق من المادة المعجمية «بوأ» وصيغة الفعل من هذا الجذر هو «باء، يبوء، بوءًا». وقد استخدم الفعل «باء» في أكثر من معنى، حيث ورد بمعنى رجع، وباء بذنب أي احتمله واعترف به، وأبوءُ بذنبي أي التزم وأرجع وأقرّ، وبوَّأهم منزلا: نزل بهم، وأبأت بالمكان: أقمت به، وبوّأتك بيتا: اتخذتُ لك بيتًا، وتبوأه: أصلحه وهيأه، وتبوأ فلان منزلا: اتخذه لمبيته، وتبوَّأ: نزل وأقام، وتبوَّأ المكان: حلّه، وأباء عليه ماله: أراحه. والاسم منه: البيئة والباءة والمباءة، أي: المنزل، والباءة والباء: النكاح.[1] وجاءت المباءة بمعنى

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

بيت النحل في الجبل ومتبوّأ الولد من الرحم، ومعطن الإبل،[٢] والبيئة: الحالة، حيث يقال: إنه لحسن البيئة.[٣] ويمكن القول أن كلمة البيئة في اللغة العربية قد يقصد بها المكان أو الحالة، التي عليها الكائن بفعل الظروف المحيطة به.[٤]

وقد استعملت مشتقات كلمة البيئة في القرآن الكريم في عشرة مواقع، منها قوله: ﴿وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُوراً﴾،[٥] أي جعلها لكم منزلا، وقال: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتاً﴾،[٦] أي اتخاذ مصر منزلا لقومكما تسكنون فيها. ويقول: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾،[٧] أي تهيئ لهم أماكنهم في الحرب. ويتبين من الآيات الكريمة أن معاني البيئة في القرآن الكريم جاءت في معظمها بمعنى المنزل والإقامة بمكان. ولم تشذ السنة النبوية عن هذا السياق، إذ قال الرسولﷺ: ﴿من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار﴾.[٨] أي تكون النار مثوى له أو مكانًا.

وعليه يتضح لنا أن اللغة العربية، موثقة بالقرآن الكريم والسنة المطهرة، أكدت عروبة كلمة البيئة.[٩] أما كلمة البيئة في المعاجم الفرنسية (Environnement) فهي مشتقة من (environ)، وتعني: المحيط، أو الوسط.[١٠] وجاءت في المعاجم الانجليزية (Environment) بمعنى مجموعة الظروف أو المؤثرات الخارجية التي لها تأثير في حياة كائنات عالم الأرض.[١١] يعبّر المفهومان عن المفهوم العام للبيئة التي تتكون من عناصر حيوية مثلك المياه، والأرض، والهواء، وعناصر حيوانية، وعناصر نباتية. والبيئة كنظام حيوي تتفاعل مع بعضها البعض لتكون مصدرًا لاحتياجات الإنسان.

٢/١- اصطلاحًا:

البيئة مصطلح حديث،[١٢] شائع الاستخدام يرتبط مفهومه بنمط العلاقة بينه وبين مستخدمه، فنقول: البيئة الزراعية، والبيئة الصناعية، والبيئة الصحية، والبيئة الاجتماعية، والبيئة الثقافية، والبيئة السياسية. ويعني ذلك علاقة النشاطات البشرية المتعلقة بهذه المجالات. ويتضح من ذلك أن إيجاد تعريف شامل للبيئة لا يتيسر بسهولة إلا إذا ألممنا بإطار كل مجالات استخدامها المختلفة.[١٣]

وقد تشكل هذا المفهوم الاصطلاحي العام بالتدرج، حيث توسع مدلوله بإضافة عناصر جديدة حتى أصبح على هذا النحو من الشمول، وذلك تبعًا لما كان يكتشف من أثر تلك العناصر في حياة الإنسان وفي مجموع الحياة المحيطة به عمومًا، فكلما تبيّن أن دورة الحياة تأثرت بعنصر جديد، أخذ مفهوم البيئة يتطور. وكان هذا المفهوم مقتصرًا في البداية على مكونات الطبيعة من جماد ونبات أي البيئة المكانية التي توسعت إلى البيئة الحيوانية، ثم إلى العناصر الغازية والضوئية، فالأنظمة والتوازنات التي تحكم تلك العناصر، لتنتهي عند المنشآت التي شيدها الإنسان على الأرض.[١٤]

وعلى الرغم من أنه لم يكن هناك اتفاق بين الباحثين والعلماء على تحديد معنى البيئة اصطلاحًا بشكل دقيق، إلا أن أغلب التعريفات لم تشذ عن المعنى نفسه، حيث وردت بمعنى المجال الذي يعيش فيه الإنسان وينتفع منه بمقومات حياته ويمارس فيه علاقته الإنسانية. وأخذت مفهوم الوسط المكاني الذي يعيش فيه الإنسان مؤثرًا ومتأثرًا، وهذا الوسط قد يمتد إلى منطقة كبيرة جدًا، وقد يقتصر على منطقة صغيرة جدًا، قد تكون رقعة البيت الذي يسكن فيه.[١٥] وجاء في تعريفها أيضا أنها: "الإطار الذي يعيش فيه الإنسان ويحصل منه على مقومات حياته من غذاء وكساء ودواء ومأوى، ويمارس فيه علاقته مع أقرانه من بني البشر."[١٦] وعُرّفت البيئة حديثًا بأنها "الوسط أو المجال المكاني الذي يعيش فيه الإنسان، بما يضم من عناصر طبيعة وبشرية يتأثر بها ويؤثر فيها".[١٧]

أما يوسف القرضاوي، فرأى أن مكونات البيئة، تضم البيئتين الجامدة والحية، البيئة الجامدة تشمل البيئة الطبيعية التي خلقها الله، والمشيدة التي صنعها الإنسان، وتتمثل فيما يحفره من قنوات، وما يغرسه من أشجار، وما يمده من طرقات، وما ينجزه من أبنية، وما يصنعه من أدوات للسلم والحرب. أما البيئة الحية فتشمل الإنسان والحيوان والنبات. وأشار إلى أن البيئة الطبيعية تتميز بأنها هيئت بعناصرها المتنوعة لخدمة الإنسان، وتوفير حاجاته.

وقد استخدمت المصادر العربية مصطلح البيئة بشكل واسع، إلا أنها تناولت قضايا البيئة المختلفة بشكل منفصل ومتباعد. ويعد مسلمة بن أحمد المجريطي،[١٨] أول مَنْ استعمل كلمة البيئة بالمعنى الاصطلاحي وأثبت تأثيرها في الأحياء في كتابه: "في الطبيعيات وتأثير النشأة والبيئة على الكائنات الحية"، وتكلم فيه عن مراتب الهيمنة بين الحيوانات.[١٩] ووردت لفظة البيئة بمفهومها الاجتماعي، وهو أحد أبعاد المفهوم الاصطلاحي الشامل، حيث ذكرها صاحب كتاب "نفح الطيب" في القرن (١١هـ / ١٧م) أثناء سرده لخصال أحد علماء الأندلس: "نشأ في بيئة كريمة."[٢٠] إلا أنه يبدو أن عدم مزاوجة المسلمين الأوائل بين الكلمة، ومفهومها الاصطلاحي، يعود إلى اهتمامهم بالجانب التطبيقي للبيئة؛ فهم لم ينظروا إليها نظرة شاملة، تربط الأمور بعضها ببعض.

ثانيًا: البيئة في القرآن الكريم والسنة النبوية

على الرغم من أن لفظ البيئة لم يذكر في القرآن الكريم، أو السنة النبوية الشريفة، فإن مفهومها، الذي يشير إلى الأرض، ومكوّناتها الجامدة، والحية، قد ورد في سور قرآنية مختلفة، وأحاديث نبوية عديدة.[٢١]

١/٢- البيئة في القرآن الكريم:

غيّر القرآن الكريم نظرة مخاطبيه نحو العالم، وشكّل فكرًا أساسه التوحيد، فالطبيعة التي أخفق الإنسان في فهم حقيقة وجودها، قد عرّفها القرآن من جديد بأنها آية من آيات الله، وهي إشارة إلى أحد الشروط الواجبة للوصول إلى الإيمان الحقيقي الذي يقوم على التأمل والتفكر في الطبيعة،[٢٢] قال: ﴿وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾.[٢٣]

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

ومن هذا المنظور تبرز الأدلة عناية القرآن بالبيئة من خلال أسماء السور العديدة التي تسمت بأسماء حيوانات وحشرات ونباتات ومعادن وظواهر طبيعية. فنجد من أسماء السور من الحيوانات: سورة البقرة، وسورة الأنعام، وسورة الفيل، وسورة العاديات وهي الخيل. ومن الحشرات: سورة النحل، وسورة النمل، وسورة العنكبوت. ومن النباتات: سورة التين. ومن المعادن: سورة الحديد. ومن الظواهر الطبيعية: سورة الرعد، وسورة الذاريات وهي الرياح، وسورة النجم، وسورة الفجر، وسورة الشمس، وسورة الليل، وسورة الضحى، وسورة العصر، وسورة الطور وهي ترمز إلى الجبال. أما الأماكن فوردت فيها سور البلد، والأحقاف،[٢٤] والحِجْر،[٢٥] والكهف.[٢٦][٢٧] وفيما يلي نستعرض موقف الإسلام في القرآن من البيئة ومكوّناتها، التي تضم الإنسان، والحيوان، والنبات، والأرض، والماء، والهواء:

(أ) الإنسان

دعا الإسلام إلى حماية الإنسان ومتعلقاته المختلفة، وتتجلى هذه الدعوة في مقاصد الشريعة،[٢٨] والتي حدّدها أغلب العلماء في خمس كليات: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.[٢٩] وقد أكد القرآن الكريم على حرمة الإنسان، ونهى على قتله بغير وجه حق،[٣٠] قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾،[٣١] وهي دعوة إلى تكريم الإنسان باعتباره أهم عناصر البيئة، التي هيئت له، لتكون المجال الطبيعي لحياته.

حرّم الإسلام قتل الأولاد مخافة الفقر، واعتبره جُرمًا كبيرًا، وحذر من فاحشة الزنا، ومنع الإسراف في القتل، أي عدم تجاوز الحد المشروع، بأن يقتل غير القاتل، أو يمثل به، أو يقتل اثنين بواحدة، مثلما كان يفعل أهل الجاهلية، فعلى صاحب الحق، أن يكون عادلاً في قصاصه.[٣٢] قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم إنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءاً كَبِيراً، وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً، وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾.[٣٣] تضمنت الآية عدة رسائل تحذيرية، توضح خطورة شيوع الفاحشة بمظاهرها المختلفة، وانعكاساتها السلبية على السلم الاجتماعي، خاصةً وأن الإنسان من أهم مكونات البيئة، فبصلاحه تصلح البيئة، وبفساده تفسد؛ لذلك فالتمسك بتعاليم الإسلام السمحة من أهم عوامل المحافظة على سلامة البيئة.

(ب) الحيوان

لقد حرص الإسلام على العلاقة السليمة مع الحيوانات فحض المسلم على حسن معاملتها، حيث وردت عدة آيات قرآنية تشير إلى أهمية هذه الكائنات. قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾،[٣٤] ومعنى ذلك أن الحيوانات والطيور مخلوقات، مثل الإنسان، خلقها الله، وقدّر أحوالها، وأرزاقها، وآجالها دون غفلة،[٣٥] فضلاً عن أنها جزء من التوازن البيئي، ومصدر لحاجات الإنسان المختلفة. فالمحافظة عليها من متطلبات حماية البيئة. وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾.[٣٦] وهي دعوة إلى تدبر قوة الجمال العجيبة وانقيادها للإنسان، وصبرها على العطش وكثرة منافعها،[٣٧] وتأقلمها مع البيئة الصحراوية.

وقال تعالى: ﴿وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ، وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ، وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾.[٣٨] وتذكّر هذه الآيات الإنسان بالنعم التي بسطها الله لأ له، فسخّر له الأنعام، والخيل، والبغال، والحمير، مستفيدًا من أصوافها، وأوبارها، وحليبها، ولحمها وركوبها، وحملها، وجمالها، وكلها رحمة ورأفة به.[٣٩] وهي إشارة إلى أن هذه الخيرات تشكل بيئة صالحة للإنسان، لتكون فضاء لعبادة الله سبحانه وتعالى.

(ج) النبات

صنّف القرآن الكريم النبات تصنيفًا شاملاً ودقيقًا، فذكر الحبوب، والنخيل، والأعناب، والزيتون، والرمان: ﴿وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُّتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.[٤٠] ويشير هذا التنوع إلى قدرة الله عز وجل، والفوائد الغذائية التي يتمتع بها كل نوع من هذه النباتات. وخص بعض الخضروات: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نَّصْبِرَ عَلَىَ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا[٤١] وَفُومِهَا[٤٢] وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾.[٤٣] ويتبيّن مما سبق: أن نمو المحاصيل الزراعية، وتنوعها، له علاقة بالمناخ وعناصره خاصةً الماء، فضلاً عن التربة باعتبارها الوسط الطبيعي الذي يحتضن النبات.

ويذكر الله تعالى عدّة أنواع من طعام الإنسان والأنعام: ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ، أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاء صَبّاً، ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقّاً، فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبّاً، وَعِنَباً وَقَضْباً،[٤٤] وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً، وَحَدَائِقَ غُلْباً، وَفَاكِهَةً وَأَبّاً،[٤٥] مَّتَاعاً لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ....﴾.[٤٦] فالآية الكريمة تحض الإنسان على التدبّر في علاقة التفاعل التي تتم بين عناصر الطبيعة، وما يترتب عنها من منافع. وقد أقسم الله تعالى بالثمرتين المباركتين: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ﴾،[٤٧] لإبراز فضلهما غذائيًا وصحيًا، وأنهما من آيات الله، ودليل على صلاح البيئة.

(د) الأرض

خلق الله تعالى الأرض من عدد كبير من العناصر المعدنية، والصخرية والمواد العضوية تظهر في شكل مظاهر تضاريسية، وقد

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية مُحكّمة ربع سنوية

ذكر القرآن الكريم هذه المظاهر في إشارات عامة شاملة ومطلقة وصادقة.[٤٨] وهي عناصر ضرورية لاكتمال بيئة الأرض، وتسهيل مهمة الإنسان على سطحها منتفعًا، وعابدًا لله سبحانه وتعالى. قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾،[٤٩] وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطاً، لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلاً فِجَاجاً﴾،[٥٠] وقال تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾،[٥١] وقال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا، أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءهَا وَمَرْعَاهَا، وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا، مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾،[٥٢] وقال تعالى: ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾،[٥٣] وقال تعالى: ﴿وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ[٥٤]﴾،[٥٥] وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾،[٥٦] وقال تعالى: ﴿وَكَانُواْ يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً آمِنِينَ﴾.[٥٧]

وقد فسّر أبو حامد الغزالي هذه المعاني التي وردت في الآيات الكريمة موضحًا الحكمة من خلق الأرض، وفوائد مظاهرها السطحية، فالله سبحانه وتعالى ذلّل طرقها لطلب الرزق، ووضعها لبقاء النسل من جميع الكائنات، وجعل فيها الاستقرار، وليّن سطحها للزراعة، ومهده لجريان الماء، ويسّرها لحفر الآبار في الأماكن المحتاجة، وسخّر ترابها، وطينها في البناء، وصناعة أواني الفخار، وسهل الانتفاع بمعادنها مثل: النحاس والحديد، وألهم الناس استخراج ما فيها من ذهب وفضة وغير ذلك، وذكر أهمية الجبال في التوازن البيئي، وتوفير المياه في شكل عيون، وانهار، وثلوج، وإنبات الأشجار للعقاقير، والأخشاب، وإيواء الوحوش، والنحل، واستخدامها معالم لاستدلال الطرقات، واتخاذها أماكن محصنة من طرف الفئات القليلة الخائفة.[٥٨] وهذا في حد ذاته إشارة واضحة إلى دور الأرض في تكوين البيئة الصالحة، أو البيئة الفاسدة، حيث بها تنهض الأمم، وتتقدم الحضارات، إذا تم استغلالها بحكمة، والاستفادة من ثرواتها السطحية، والباطنية.[٥٩]

ولما كانت هذه العناصر تتفاعل مع بعضها وفق نظام دقيق، في تكامل وتوافق رائع باعتماد كل مجموعة على المجموعة الأخرى السابقة لها بما يضمن حفظ توازن النظام البيئي، فإن حدوث أي خلل أو نقص في مكونات أي مجموعة يؤثر في طبيعة التفاعل، ومن ثم يبدأ النظام في الخلل، فيفقد توازنه.[٦٠] وعليه فإن ذلك الاضطراب يؤدي إلى ظهور عدة مشاكل بيئية عديدة، مثل: التلوّث، والاحتباس الحراري، وذوبان الجليد، وانحسار مساحة اليابس، وكثرة التقلبات الجوية، والأعاصير وغيرها.

(هـ) الماء

اعتبر القرآن الكريم الماء أهم عناصر النظام البيئي، وذكر مصادره السبعة: الأمطار، والأنهار، والبحار، والعيون، والآبار السطحية، والينابيع، والمياه الجوفية، حيث أكد الله أن الماء مصدر الحياة: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾.[٦١] أما ماء المطر فورد في عدة سور منها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾،[٦٢] وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكاً فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾.[٦٣] أما الأنهار فقد جاء ذكرها: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاء وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّهِ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾.[٦٤]

وأشار الله تعالى إلى العيون: ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنْ الْعُيُونِ﴾.[٦٥] ووردت البئر في قوله تعالى: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾.[٦٦] أما الينابيع فذكرها الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ﴾.[٦٧] أما المياه الجوفية فجاءت في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاء مَّعِينٍ﴾.[٦٨]

وذكر القرآن الكريم البحار في مواطن كثيرة منها: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾،[٦٩] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾،[٧٠] وقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾.[٧١] ولأهمية الماء شرع الإسلام صلاة الاستسقاء عند الجفاف والجدب، فيخرج المسلمون تضرّعًا إلى الله سبحانه وتعالى طلبًا للغيث.[٧٢] ولخص أبو حامد الغزالي منافع هذا المورد قائلاً: "فأنظر في عموم هذه النعمة وسهولة تناولها مع الغفلة عن قدرها، ومع شدة الحاجة إليها، فلو ضاقت لكدرت الحياة في الدنيا، فعلم بهذا أن الله تبارك وتعالى، أراد بإنزاله وتيسيره عمارة الدنيا بما فيها من حيوان ونبات ومعدن، إلى غير ذلك من المنافع التي يقصر عنها من يروم حصرها، فسبحان المتفضل العظيم".[٧٣] ويستنتج من ذلك؛ أن الماء سر الحياة وروحها، فهو العنصر الأساسي للحياة، واستمرارها لجميع الكائنات والنباتات، فلا حياة بدونه، فالإنسان قد يعيش فترة طويلة دون طعام، ولكن إذا فقد الماء، فقد حياته.

(و) الهواء

الهواء عنصر حيوي، منافعه للكائنات الحية لا يمكن حصرها، حيث حدّثنا عنها أبو حامد الغزالي في عدة عبارات عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾،[٧٤] فأشار إلى أن الهواء تتخلله الرياح، وباستنشاقه تعتدل الحرارة في الجسم، وشبهه من حيث الأهمية بماء البحر بالنسبة للأسماك، ولولاه لتسربت الحرارة إلى القلب، وأهلكت الإنسان والحيوان. وذكّر بدور الرياح في سوق السحب من مكان إلى آخر، لتسقي الأرض، وفي دفع السفن عبر

البحار، والتي تفوق حمولتها الدواب. ثم يعرض إلى فوائدها في تلطيف الجو، وطرد الأوبئة والعلل وتنقية عفن الأرض والمساكن، وكيف تؤدي حركة الهواء إلى تفريق المطر إلى قطرات حتى لا يهلك ما يقع عليه على سطح الأرض.[٧٥]

يزخر القرآن الكريم بوصف الطبيعة والكون، ليغرس في النفس التفكر، والتدبر في معجزات الله، ومن ثَمّ الإيمان والتسليم له. فالمسلم ينظر إلى الكون على أنه منظومة من المخلوقات متحدة في عبادة الله. وإنما ميزه الله سبحانه بمسؤولية التكليف والخلافة على الأرض حتى قبل أن تبرز في الأفق أخطار البيئة.[٧٦] لذلك يمكن القول؛ أن علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية مرتبطة بثلاث دوائر، الاستخلاف، والتسخير، والاعمار.[٧٧] لقد سخر الله سبحانه وتعالى كل ما في الكون للإنسان، بعد أن حمّله أمانة الخلافة، وأدخله في رحلة اختبار طويلة لرعاية البيئة، واعمارها، خاصةً وأن هذا الإنسان، يمتاز عن غيره من الكائنات بميزات الاستقامة، ونمو الحواس، وخاصيّة التّفكير، والقدرة على السّمو الرّوحي.[٧٨] وما يمكن استنتاجه، أن الآيات القرآنية المذكورة أعلاه، قد أكدت أن مفهوم البيئة في الإسلام، هو مفهوم شامل، فهي تعني السماء، والأرض، والجبال، والبحار، والأنهار، والنباتات، والحيوانات، والحشرات، وغيرها من المخلوقات، بما فيها الإنسان، الذي سخّر له الله سبحانه وتعالى تلك المخلوقات.

٢/١- البيئة في السنة النبوية:

وردت البيئة في الكثير من الأحاديث والمواقف النبوية. رغم أن قضايا البيئة في ذلك الوقت لم تكن معقدة بهذه الصورة التي نعرفها الآن، فإن الرسول ﷺ قد ذكر العديد من المشكلات البيئية التي مازال يعاني منها العالم اليوم.[٧٩]

(أ) الطهارة والنظافة العامة

أكد الإسلام على أهمية الطهارة في حفظ البيئة، وجعلها من شروط بعض العبادات خاصةً الصلاة، لذا شاعت بين المسلمين مقولة "النظافة من الإيمان"،[٨٠] والتي اعتبرها الرسول ﷺ نصف الإيمان: ﴿الطهور شطر الإيمان﴾،[٨١] وأوجب الاغتسال: ﴿حق لله على كل مسلم أن يغتسل كل سبعة أيام، يغسل رأسه وجسده﴾،[٨٢] ورغّب في نظافة الفم: ﴿السواك مطهرة للفم، مرضاة للرب﴾،[٨٣] وأمر بنظافة بعض مواطن الجسم الحسّاسة صحيًا، واعتبر العناية بها من الفطرة: ﴿الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظافر، ونتف الآباط﴾،[٨٤] وحذّر من إساءة الطرقات: ﴿الإيمان بضع وسبعون بابا، فأدناها إماطة الأذى عن الطريق، وأرفعها قول: لا إله إلا الله﴾،[٨٥] وقال: ﴿وتميط الأذى عن الطريق صدقة﴾،[٨٦] ونهى الرسول ﷺ عن البصاق على الأرض خاصةً في المساجد: ﴿البصاق في المسجد خطيئة، وكفارته دفنه﴾،[٨٧] بل نظافة أي مكان على سطح الأرض، قال ﷺ: ﴿وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا فأيّما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل﴾.[٨٨] إن سلامة البيئة من جميع الأضرار والأخطار من واجبات المؤمن، قال الرسول ﷺ: ﴿لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه﴾،[٨٩] فالإنسان المؤمن له مسؤوليات تجاه محيطه العام، تتطلب منه التخلص من ذاتيته، والمساهمة في نظافة ذلك المحيط من كل الآفات، ومكافحة كل مظاهر الفساد، والسعي إلى تنميته بشكل متواصل.

(ب) مكافحة تلوث المياه

نهى الرسول ﷺ عن تلويث الماء: ﴿لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثمّ يغتسل منه﴾،[٩٠] وذكر أن هذا السلوك السيئ، يجلب لصاحبه اللعن: ﴿اتقوا الملاعن الثّلاث: البَرَاز في الموارد، والظِّلِّ، وقارعة الطريق﴾،[٩١] وهو تنبيه خطير للمفسدين، الذين لا يكترثون برمي الملوّثات في المرافق العامة مثل: مصادر المياه من آبار وأنهار، والغابات والأماكن الظليلة التي يرتادها الناس، والشوارع والطرق والأسواق، والبحار والمحيطات.

(ج) الرفق بالحيوان

الحيوانات جزء من النظام البيئي، منافعها كثيرة ومتنوعة، لذلك فالإنسان مطالب بحسن معاملتها، وعدم إيذائها، رغم أن الرسول ﷺ قد أباح قتل بعض الدواب: ﴿خمس فواسق يقتلن في الحرم، العقرب، والفأرة، والحديا، والغراب، والكلب العقور﴾،[٩٢] لأنها حيوانات خطيرة، تهدد صحة الإنسان وأمنه. وفي نفس السياق نهى عن الاعتداء على حرمة الحيوان لأهميته في الحفاظ على التوازن البيئي، قال ﷺ: ﴿**دخلت امرأة** النار في هرّة ربطتها، فلم تطعمها، ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض﴾،[٩٣] وقال: ﴿غفر لامرأة مومسة مرت بكلب على رأس ركِيٍّ يلهث، قال كاد يقتله العطش، فنزعت خفها، فأوثقته بخمارها، فنزعت له من الماء، فغفر لها بذلك﴾.[٩٤] ونهى عن العبث بالحيوان وجعله هدفًا للتسلية: ﴿إن رسول الله ﷺ لعن من اتخذ شيئًا فيه الروح غرضا﴾،[٩٥]، فاعتبر ذلك نوعًا من التعذيب، والاستخدام غير المسؤول لهذه الكائنات، التي لها الفضل الكبير على الإنسان.

(د) الغرس والزرع والعناية بالنبات

النباتات الطبيعية والزراعية من عناصر البيئة الرئيسة، فهي تساهم في المحافظة على التوازن البيئي، وتوفر للإنسان حاجاته من الغذاء والدواء، والمواد الأولية للباس والبناء والوقود وغيرها، لذلك حثّ الرسول ﷺ على غرس الأشجار، وزراعة الأرض، واستصلاحها في غير ما حديث، ومنه قوله ﷺ: ﴿ما من مسلم يغرس غرسا، أو يزرع زرعا، فيأكل منه طير، أو إنسان، أو بهيمة كان له به صدقة﴾،[٩٦] وقال: ﴿إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن يقوم حتى يغرسها فليفعل﴾،[٩٧][٩٨] وقال: ﴿مَنْ أعمر أرضًا ليست لأحد فهو أحق﴾،[٩٩] فحماية البيئة، يجب أن تتجاوز مكافحة التلوث، والتدمير إلى التنمية المستدامة، التي تضمن حقوق الأجيال الصاعدة في الانتفاع بخيرات الأرض، وتشجيع أصحاب المبادرات، ومنحهم الأولوية في استثمار الأراضي، والانتفاع بعائداتها.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

(هـ) الوقاية من الأخطار والأمراض المعدية

لم تقتصر توجهات الرسول ﷺ على البيئة المحيطة بالإنسان، بل تعدتها إلى أهم مكوّن لهذه البيئة، وهو الإنسان نفسه، كي يتجنب مصادر ضرره، وقد وردت أحاديث كثيرة تحثنا على الوقاية من بعض الأخطار والأوبئة، منها قوله ﷺ: ﴿لا تتركوا النار في بيوتكم حين تنامون﴾،(١٠٠) وهي دعوة إلى تجنب الحرائق، والاختناق. وقال أيضًا: ﴿خمّروا الآنية، وأجيفوا الأبواب، وأطفئوا المصابيح، فإن الفويسقة(١٠١) ربما جرّت الفتيلة، فأحرقت أهل البيت﴾،(١٠٢) وذلك عند النوم. ووجهنا الرسول ﷺ إلى الطريقة التي نطهّر بها الإناء إذا لعقه الكلب: ﴿طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرّات أولاهن بالتراب﴾،(١٠٣) وذلك كإجراء وقائي من الأمراض.

ونبّه الرسول ﷺ إلى خطورة المرضين الوبائيين، الطاعون(١٠٤) والجذام،(١٠٥) وإلى ضرورة الحذر منهما: ﴿إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها﴾،(١٠٦) وقال: ﴿فرّ من المجذوم، كما تفر من الأسد﴾،(١٠٧) ومن أدعية الرسول ﷺ: ﴿اللهم إني أعوذ بك من البرص والجنون والجذام ومن سيّء الأسقام﴾.(١٠٨) لم يكتف الرسول الكريم ﷺ بالتوجهات النظرية لمواجهة الأمراض الفتّاكة، بل حثّ على تدابير عملية، أهمها الحجر الصحي، فضلاً عن التقرب إلى الله تعالى بالدعاء. وهي دعوة إلى الطهارة، وبذل كل الجهود لمكافحة الأمراض والأوبئة، التي تهدد حياة الإنسان، وأمنه، واستقراره.

ثالثًا: البيئة في التاريخ الإسلامي ومصادر التراث

٣/١- البيئة في التاريخ الإسلامي:

كانت الاعتبارات البيئية في مقدمة اهتمام المسلمين عند التخطيط لبناء المدن، أو التوسع العمراني، أو تصميم المباني، أو عند تغيير مكان الإقامة.

(أ) الرسول ﷺ ووباء المدينة

واجه المهاجرون في المدينة المنورة تحديًا بيئيًا خطيرًا، تمثل في وباء الحمى الذي اشتهرت به قبل الإسلام، حيث وجد الصحابة صعوبة في التأقلم مع مناخها، مما جعل بعض الذين توعكوا بهذا الوباء يلعنون كبار قريش الذين أجبروهم على ترك مكة، ويستنجدون بالرسول ﷺ للدعاء لنقل الوباء عن المدينة، وقد اعتبر السمهودي تحويل الوباء من أعظم المعجزات.(١٠٩) ويروى أن أفرادًا من قبيلة عرينة العربية لم يناسبهم جو المدينة، فمرضوا، فرخّص لهم الرسول ﷺ أن ينتقلوا إلى مرعى إبل الصدقة، ليشربوا من ألبانها، ويغيّروا الأجواء.(١١٠) وما يمكن استخلاصه أن هذه المواقف، تؤكد أن الإنسان ابن بيئته، ومن الطبيعي أن تعترضه صعوبات في التأقلم مع البيئات الجديدة.

(ب) الأمن البيئي من خلال جهود بعض خلفاء المسلمين

استفاد الخلفاء الراشدون ومن جاء بعدهم من الهدي النبوي في جميع المجالات، وبما أن البيئة بجميع مكوناتها، قد استخلف فيها الإنسان، ووجدها صالحة للحياة، تحمّل هؤلاء الحكام المسؤولية الشرعية والأخلاقية للمحافظة على البيئة، وحسن استغلالها.

- **وصية الخليفة أبي بكر الصديق لجيش أسامة بن زيد:**

لم تثن حالة الحرب المسلمين عن التأكيد على الأمن البيئي، والمحافظة على توازن البيئة. كان ذلك عند توديع الخليفة الأول أبي بكر الصديق﷛ لجيش أسامة بن زيد﷛ المتوجه إلى أُبْنَى(١١١) في بلاد الشام عقب وفاة الرسول ﷺ، فقال أبو بكر: "لا تخونوا ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلاً ولا شيخًا كبيرًا، ولا تعزقوا(١١٢) نخلاً، ولا تحرقوا ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيرًا إلا للأكل، وإذا مررتم بقوم فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له... ".(١١٣)

- **الخليفة عمر بن الخطاب وطاعون عمواس:**(١١٤)

تعرضت بلاد الشام في سنة (١٨ هـ / ٦٣٩م) إلى طاعون أتى على عدد كبير من جند المسلمين وبلغ الخليفة عمر﷛ خبره وهو متوجه للمرة الثانية إلى الشام من طرف أبي عبيدة بن الجراح﷛ وأمراء الجيش الذين وافوه في منتصف الطريق، فأخبروه بشدته، فاضطر الخليفة عمر﷛ إلى استشارة الصحابة فلم يصلوا إلى رأي واحد،(١١٥) وقال له أبو عبيدة﷛: "أفرارًا من قدر الله يا أمير المؤمنين؟ قال: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة! نعم نفرّ من قدر الله إلى قدر الله؛ أرأيت لو أن لك إبلاً هبطت بها واديًا له جهتان إحداهما خصيبة والأخرى جديبة، أليس لو رعيت في الخصيبة رعيتها بقدر الله، ولو رعيت في الجديبة رعيتها بقدر الله؟".(١١٦) وكان عبد الرحمن بن عوف﷛ غائبًا عن المجلس، فأقبل وعالج الموقف بتذكيرهم بحديث الرسول ﷺ السالف الذكر الذي رواه البخاري، ويشير إلى عدم الدخول والخروج من الأرض الوبيئة، فحمد عمر﷛ الله لأ، ثم رجع بالناس إلى المدينة. وقد كان أبو عبيدة﷛ من ضحايا طاعون عمواس، فخلفه عمرو بن العاص﷛ على قيادة الجيش الذي اختار له موضعًا مرتفعًا من الجبال للتخفيف من الوباء، ولما وصل خبر هذا الفعل عمر﷛ استحسنه.(١١٧)

- **أبو جعفر المنصور وتخطيط مدينة بغداد:**

أدرك المسلمون منذ وقت مبكر، أثر البيئة في حياة الإنسان، وسلامته الصحية، ولم يكتفوا بذلك بل طبقوه عند تمصير المدن.(١١٨) وتشير الروايات إلى عدم تقبل الفاتحين الإقامة في المدائن، لما اتصفت به من وخومة الجو، وانتشار الغبار، والذباب، واختيارهم لموقعي البصرة والكوفة المناسبين لصحتهم، وأحوال إبلهم بعد الحصول على موافقة الخليفة عمر بن الخطاب﷛، الذي بعث لهم قائلاً: "إن العرب لا تصلح بأرض لا تصلح بها إبلهم".(١١٩) ولعل ما فعله الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور، حين اختار موقع بغداد، لدليل علمي واضح على إعطاء العوامل البيئية أهمية كبرى في تخيّر مواقع المدن. حيث قام بعملية تقصي واسعة، عبّأ فيها خبراء، ورهبان، ومواطنين لإيجاد الموضع المناسب، بل

خرج بنفسه إلى الموقع، الذي عينه أصحابه، وبات فيه ليختبر مناخه، فوجده يمتاز عن غيره من الأراضي الواقعة على دجلة بخلوه من الوباء الذي ينقله البعوض، وطيب لياليه وصفائه حتى في أشد أيام الصيف حرارة، فضلاً عن وفرة المياه وخصوبة التربة. وقد أشرف المنصور على تخطيط المدينة ووضع حجر الأساس سنة (١٤٥هـ/ ٧٦٢م). وتشير الدراسات إلى؛ أن البناء المدوّر يكون عادةً أكثر تعرضًا للشمس والهواء من أي بناء آخر، وهذا ينطبق على الشكل الدائري لبغداد لتكون مدينة صحية.[١٢٠]

(ج) البيئة وبناء البيمارستانات[١٢١]

أنشأ المسلمون المستشفيات (البيمارستانات) في المشرق والمغرب، وكانت تتمتع بمواقع تتوفر فيها شروط الصحة، والجمال، وأنفقوا على بنائها، وإدارتها أموالاً ضخمة، كانت تحصّل من الأوقاف. وهي إشارة إلى ما يوليه الحكام من اهتمام كبير لصحة الناس ومعالجة المرضى. وامتدت هذه العناية اللافتة إلى طريقة تعيين مدراء المستشفيات، مثل حالة الطبيب الشهير أبي بكر الرازي (ت. ٣١٤هـ/ ٩٢٦م) الذي دخل في مسابقة لإثبات علمه، وتضلّعه بالطب مع مئة منافس للفوز بإدارة مستشفى بغداد، حيث أصبح بعدها، يشرف على فريق يتعدى أربعة وعشرين طبيبًا مختصًا.[١٢٢] وتُذكر قصة شهيرة عن الرازي أعطى فيها أهمية للشروط البيئية في تحديد مواقع المستشفيات، وذلك عندما استشاره عضد الدولة البويهي في اختيار موقع البيمارستان العضدي في بغداد، حيث اعتمد على مدى صمود قطع اللحم ضد التفسخ، فذهب إلى نواح عدة في عاصمة الخلافة العباسية ليختبر أصحها هواء، وأطيبها جوًا، إن وضع في كل مكان قطعًا من اللحم، ليختار المكان الذي فسد فيه اللحم بعد مدة طويلة.[١٢٣] وهي تجربة تعبر عن المستوى العلمي الراقي الذي كان يتمتع به الأطباء المسلمون.

وذكر المسعودي خبرًا عن عمر بن الخطاب ﷺ، أنه بعد نجاح الفتوحات الإسلامية في العراق، والشام، ومصر، وغيرها، كتب إلى أحد الحكماء مستوصفًا بقاع المعمورة: "إنا أناس عرب، وقد فتح الله علينا البلاد، ونريد أن نتبوأ الأرض، ونسكن البلاد والأمصار، فصف لي المدن وأهويتها ومساكنها، وما تؤثره الترب والأهوية في سكانها". فكانت وصفة ذلك الحكيم تتضمن مضار الحياة بالمناطق الباردة والحارة، ومنافعها بالمناطق المعتدلة، ورصد خصائص البيئة الطبيعية في عدة بلدان مثل: الشام، ومصر، واليمن، والحجاز، والمغرب، والعراق، وفارس، والهند، والصين.[١٢٤] إن استقراء تلك المواقف، التي ميّزت التاريخ الإسلامي، يؤدي إلى استنتاج أن المسلمين الأوائل، كانوا يتمتعون بفكر بيئي راق، ارتبط بعدة اعتبارات أمنية، وصحية، واقتصادية.

٣/٢- البيئة في مصادر التراث:

تناولت كتب التراث الإسلامي موضوع البيئة بشكل لافت، يوحي بأن الأمن البيئي سلوك حرصوا على الالتزام به، فأكدت على ضرورة الحفاظ على سلامة المدن من الأخطار، والروائح الكريهة والضوضاء والتلوث والمزابل والأدخنة.

(أ) فساد الهواء

لم يسلم الهواء على مر التاريخ من التلوث بدخول مواد غريبة عليه، كالغبار والغازات والأبخرة التي كانت تتصاعد من ثورات البراكين، أو تنتج عن حرائق الغابات، وكالأتربة والكائنات الحية الدقيقة المسببة للأمراض، إلا أن ذلك كله لم يكن بالحجم المخيف، بل كان في وسع الإنسان أن يتفادى أخطاره، أو يتحمل آثاره. وبرزت مشكلة تلوث الهواء بشكل مزعج في العصر الراهن مع انتشار الميكنة، وتوسع النشاط الصناعي. ويعرّف تلوث الهواء بأنه وجود أي مواد صلبة أو سائلة أو غازية في الهواء بكميات تؤدي إلى وقوع أضرار مباشرة، أو غير مباشرة في الكائنات الحية، أو المواد غير الحية المكونة للنظام البيئي، أو تجعل الظروف التي تعيش فيها الكائنات الحية غير ملائمة لحياتها، أو تسبب خسائر مادية.[١٢٥] ولم تكن البلاد الإسلامية في منأى عن تلك التغيرات البيئية التي أفسدت الهواء، وعرّضت حياة الإنسان إلى الخطر.

ويرى الجاحظ أن فساد الهواء لا يؤثر فقط في فساد الجسم، بل يعمل على فساد الطباع: "لا ننكر أن يفسد الهواء في ناحية من النواحي، فيفسد ماؤهم، وتفسد تربتهم، فيعمل ذلك في طباعهم على الأيام"،[١٢٦] ويمكن أن نلاحظ ذلك في المناطق ذات الحرارة والرطوبة العاليتين. ويرجع ابن خلدون كثرة الوفيات إلى أسباب كثيرة، منها المجاعات والأوبئة، وفي الغالب إلى الهواء لكثرة العمران والرطوبة والعفونة، ولهذا فإنه من الحكمة، أن يباعد الإنسان بين المساكن حتى يتمكن الهواء من التموج، ليذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن.[١٢٧] كأن هذا الأخير يشير إلى ضرورة ترك فضاءات أثناء التخطيط العمراني بين المباني السكنية، تعطي انسيابية لحركة الرياح، التي تعتبر من أهم العناصر الطبيعية، التي تساعد على مكافحة التلوث.

وكشف إخوان الصفاء في رسالتهم السابعة عشرة دور الهواء في التخفيف من الضوضاء والتلوث السمعي: "أن الهواء جوهر شريف فيه فضائل كثيرة، وخواص عجيبة... كما يمنع الأصوات بسيلانه أن تثبت زمانًا طويلاً فيقل الانتفاع بها، ويكثر الضرر منها، وذلك أن الأصوات ليست تمكث في الهواء إلا ريثما تأخذ المسامع حظّها، ثم تضمحل ولو ثبتت الأصوات في الهواء زمانًا طويلاً، لامتلأ الهواء من الأصوات ولعظم الضرر منها، حتى لا يمكن أن يسمع ما يحتاج إليه من الكلام والأقاويل".[١٢٨] وهذا يعني أن من خصائص الغلاف الجوي الذي يحيط بالأرض، وأحد مكوّناتها الطبيعية القدرة على امتصاص الموجات الصوتية، وبالتالي التخفيف من حدة الضجيج الصناعي، الذي له انعكاسات سلبية على صحة الإنسان خاصةً في عصرنا الحالي الذي طغت عليه الآلة، التي توسعت استخداماتها لتشمل جميع الأنشطة.

(ب) السكن الصحي وغير الصحي

حرص العلماء والمفكرون المسلمون بفكرهم في وضع الأسس البيئية لتصميم وبناء المساكن، فقد أخذت التهوية، وحالة الجو، ونوع التربة، وعامل السطح، ووفرة الماء في عين الاعتبار. تكلّم ابن سينا عن أنواع المساكن تبعًا للظروف الطبيعية، وتوصّل إلى الشروط الآتية: "ينبغي لمن يختار المساكن، أن يعرف تربة الأرض، وحالها في الارتفاع والانخفاض والانكشاف والاستتار، وماءها وجوهر مائها... ويعرف رياحها، هل هي الصحية الباردة، وما الذي يجاورها من البحار والبطائح والجبال والمعادن، ويتعرف حال أهل البلد في الصحة والأمراض... وجنس أغذيتهم... ثم يجب أن يجعل الكوى، والأبواب شرقية شمالية، ويكون العمدة على تمكين الرياح الشرقية من مداخلة الأبنية، وتمكين الشمس من الوصول إلى كل موضع فيها، فإنها هي المصلحة للهواء، ومجاورة المياه العذبة الكريمة الجارية النظيفة، التي تبرد شتاء، وتسخن صيفًا، خلافًا، الكامنة أمر جيد منتفع به."[١٢٩] لقد أفاض ابن سينا الحديث عن العوامل البيئية، التي يمكن أن تؤثر في الفكر العمراني، وتضيء طريق أهل الاختصاص، مراعاة لحاجات الإنسان، وصحته.

واستوحى ابن قيم الجوزية خصائص السكن الصحي من هدي الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم، الذين لم يتهافتوا على بناء المنازل العالية، والمزخرفة، والواسعة، حيث قال: "بل كانت من أحسن منازل المسافر، تقي من الحر والبرد، وتستر عن العيون، وتمنع من ولوج الدواب، ولا يخاف سقوطها لفرط ثقلها، ولا تعشش فيها الهوام لسعتها، ولا تعتورُ عليها الأهوية، والرياح المؤذية لارتفاعها، وليست تحت الأرض فتؤذي ساكنها، ولا في غاية الارتفاع عليها، بل وسط، وتلك أعدل المساكن وأنفعها."[١٣٠] وهي دعوة إلى الوسطية، وتفادي التكلّف في بناء المنازل، مع ضرورة إتقانها حتى تصمد أمام الأخطار.

أما الجاحظ فذكر مواصفات بيوت البصرة في عصره، حيث حرص أصحابها على تخصيص مكان لبالوعة المرحاض، وآخر في فناء المنزل لحفر البئر والغسيل، وبناء المطبخ على السطح لتفادي الروائح الكريهة داخل البيت. ونبّه إلى أن اتخاذ المطابخ على سطوح المنازل يشكل خطرًا على ساكنها في حالة نشوب حرائق، لأن تلك السطوح شيّدت بجذوع النخل، والقصب، والأخشاب، وعلها طبقة رقيقة من الطين. وبخصوص بالوعات المنازل، فإنّها سريعة الامتلاء، وتنظيفها يكلف عبئًا ماليًا.[١٣١] وحكى موقفًا لأحد البخلاء، أراد أن يقتصد المال في إفراغ بالوعة منزله، حيث كان يؤجل تنقية البالوعة إلى يوم المطر الغزير، ليؤجر رجلاً واحدًا فقط، يخرج ما فيها، ويصبه في الشارع، فتجرفه سيول المطر معها. فالمسافة بين بالوعته وموضع التفريغ حوالي مائة متر.[١٣٢] وتبيّن مما سبق؛ أن الجمع بين المرحاض، والمطبخ، والبئر في مكان واحد داخل المنزل، يشكل تهديدًا لصحة أصحابه، ويسهل انتقال الأمراض بينهم.

وقد لاحظ ابن خلدون؛ أن أهل البادية أكثر صحة من أهل المدن والأمصار، الذين تنتشر بينهم الأمراض والأوبئة بكثرة، فهم أكثر حاجة إلى صناعة الطب.[١٣٣] أي بمعنى آخر؛ أن حياة سكان المدن أكثر تعقيدًا مقارنة بسكان الأرياف، فهم يمارسون عدة أنشطة مسببة للتلوث، مثل: المدابغ، والمصابغ، والمداخن.

(ج) المؤسسات والمرافق العامة

فصّلت كتب التراث، خاصةً الحسبة،[١٣٤] في موضوع البيئة، حيث حدّدت الضوابط والشروط الصحية التي يجب أن تكون عليها مؤسسات الخدمة العامة للحفاظ على صحة السكان وحماية المدينة من الأوساخ والتلوث. أشار ابن الإخوة إلى دور المحتسبين في مراقبة الجوامع والمساجد، وأمر قوَمَتها بكنسها، وتنظيفها في كل يوم من الأوساخ، ونفض أفرشتها من الغبار، ومسح جدرانها، وغسل قناديلها، فضلاً عن حمايتها من الصبيان، والمجانين، وغيرهم بغلق أبوابها عقب الصلوات.[١٣٥] وشدّد ابن عبد الرؤوف على ضرورة احترام الطرق، والشوارع، وعدم رمي الأزبال، والجيف وما شابهها فيها، ومنع الصباغين من نشر مصبوغاتهم المبلولة على الطريق، واتخاذ أفرانهم على الطرق، فإنهم يؤذون المارّة بالأوساخ والدخان، فضلاً عن أصحاب الصنائع الأخرى من حطابين، وفخارين، وجباسين، وخضارين، وحجامين، وغيرهم، الذين أُلزموا بآداب الصحة العامة.[١٣٦]

وأكد الشيزري على تنظيم الأسواق تنظيمًا يسمح بتوفير الأمن لها، ويمنع عنها الضرر، ويحقق منفعة الارتفاق بها، حيث ينبغي أن تكون الأسواق في أماكن واسعة ومرتفعة ومبلّطة، وفضّل أن تكون للصنائع المتجانسة سوق مشتركة خدمةً للباعة، والمشترين، والتزامًا بشروط النظافة، فمن كانت صنعتهم تحتاج إلى وقود نار، كالخبازين والطباخين والحدادين، فيستحب أن تبعد حوانيتهم عن العطارين والبزازين، وألزم أهل الأسواق بكنسها، وتنظيفها من الأوساخ والطين المجتمع.[١٣٧] وأكّد إخوان الصفاء على التفاوت بين الصنائع في منافعها، وقارنوا بين الزبالين والعطارين: "وأما صناعة السمّادين والزبالين، فإن الضرر في تركها عظيم عام على أهل المدينة، وذلك أن العطارين الذين الموضوع في صناعتهم مضاد للموضوع في صناعة السمّادين، لو أنهم أغلقوا دكاكينهم، وأسواقهم شهرًا واحدًا، لم يلحق من ذلك من الضرر لأهل المدينة، مثل ما يلحق من الضرر من ترك السمادين صناعتهم أسبوعًا واحدًا، فإن المدينة تمتلئ من السماد والسرقين والجيف والقاذورات وما يتنغص عيش أهلها من أجلها".[١٣٨]

أما أصحاب الحمّامات، فينبغي على المحتسب أن يأمرهم بغسل الحمامات، وكنسها، وتنظيفها بالماء الطاهر غير المستعمل، يفعلون ذلك عدة مرات يوميًا، ويلزمهم بتدليك أرضيتها من العوالق حتى لا تنزلق أرجل الناس، ومتى برد الحمام، ينبغي على الحمامي، أن يبخّره بالخزامى، فإن دخانها يحمّي هواءه، ويطيّب رائحته. ومن الإجراءات الوقائية منع ذوي الأمراض الجلدية مثل: المجذوم

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

والأبرص الدخول إلى الحمام.[١٣٩] والمحتسب مطالب بأن يأمر الخبازين برفع سقائف أفرانهم، وفتح مداخن في سقوفها، ويأمرهم بكنس بيت النار، وغسل المعاجن وتنظيفها، ومنع العجّان من استعمال قدميه، وركبتيه ومرفقيه أثناء العجن، لأن ذلك مهانة للطعام، حتى لا يتساقط عرق إبطيه، وجسده في العجين، ويأمره بأن يكون مُلثَّما وعلى جبينه عصابة، وأن يزيل شعر ذراعه لئلا يسقط منه شيء في العجين.[١٤٠]

ويُمنع الخبازون من مجاورة أهل الحرف المستقذرة كباعة السردين، وسائر أنواع الحوت، والبياطرة، والحجامين، ويؤمرون بتنظيف ساحاتهم، والابتعاد عن المواضع الوسخة.[١٤١] أما الصيادلة، والعطارون فإنّهم أكثر أصحاب الصنائع تعاطيا للغش، فهم يستعملون مواد، وعقاقير مختلفة ومتنوعة، لذلك فالمحتسب مطالب يوميًا بمتابعتهم، وتوجيههم، وتخويفهم بالعقوبة، والتعزير حرصًا على صحة الناس، الذين يجهلون مكونات الأدوية، والعطور التي يشترونها.[١٤٢] ويستنتج مما سبق: أن خطة الحسبة في التاريخ الإسلامي، خاصةً عندما كانت الدولة الإسلامية تتمتع بقوتها، قد ساهمت في توجيه سلوكيات الناس وضبطها، وردع المفسدين برفع شعار الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. ولما ضعفت الدولة الإسلامية، تراجعت مكانتها بين الناس، ولم تحافظ على تلك الهيبة التي كانت تتمتع بها.

٣/٣- فقه النوازل[١٤٣] والقضايا البيئية

عمل الفقهاء المسلمون في أحكامهم، على مواكبة التطور الحاصل في حركة البيئة العمرانية، فقد اعتمدوا في تناولهم لأحكام البنيان، قول الله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾،[١٤٤] وفسّروا العرف على كونه مجموعة القواعد التي تم التدرج عليها، والتطبع بإتباعها، ولم يعارضها أحد، طالما أنها لا تخرج عن ما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ويمكن للعرف المتعلق بالعمران، أن يفهم في ثلاثة معان: الأول ويقصد به الأحكام، التي تستنبط من المسائل العامة، التي لم يرد فيها نص، كعادة أهل أية بلدة، وذلك انطلاقًا من القاعدة الفقهية: "العادة محكَّمة"، ومعناها: أن العادة تعتبر وتحكم، إذا كانت غالبة أو دائمة. أما الفهم الثاني، فهو ما أقرّته الشريعة من عادات مباحة شائعة بين الجيران لتحديد الأملاك والحقوق، وذلك انسجامًا مع قاعدة مَنْ في يده شيء فهو ملكه، لا يحق لأحد الاعتراض عليه، ولا يكلف إثباته ببيّنة. أما المعنى الثالث، فيتمثل في النمط البنائي، حيث عندما يتصرف الناس في البناء بطريقة متشابهة، يبرز عندئذ عرف بنائي.[١٤٥]

كما اعتمد الفقهاء في نفس الاتجاه، الحديث النبوي الشريف:﴿لا ضرر ولا ضرار﴾،[١٤٦] كقاعدة لحركة العمران، ويمكن ويمكن ضرب المثال التالي: وهو الضرر الذي ينعكس عن فتح نافذة، ومدى تأثير هذه العملية على العلاقة بين جارين أو أكثر. فالعلاقة بين البنايات المتجاورة ليست جامدة، بل تساهم إلى حد كبير في تحديد سلوك القاطنين بها، وما يتطلبه ذلك من ضرورة احترام الآداب العامة.[١٤٧] ويترتب عن المبدأين السابقين، الأخذ بالعرف، ودفع الضرر، حسب تقرير أحكام البناء، ظهور مبدأ أخر يسمى: "حيازة الضرر"، ويقصد به أن السابق في البناء من حقه التمتع بعدة المزايا، أهمها حيازة الضرر، وتملك الأرض، وهذا يفرض على الجيران الجدد الأخذ به، واحترامه عندما يعزمون على البناء، بينما تبقى الطرق والشوارع، ملكًا للجميع، فالسيطرة عليها من حق المارة أو المستعملين لها.[١٤٨] وتبيّن لي من خلال تصفحي، للكثير من صفحات كتب النوازل، التي بين أيدينا، أنها اشتركت في ذكر نفس القضايا، التي كانت تشغل بال أهالي المغرب والأندلس في القرون الإسلامية الوسطى، حيث اعتمد الفقهاء على قاعدة دفع المضار، وجلب المصالح في إصدار فتاويهم، حماية للفرد والجماعة.

(أ) أذى الطرق والشوارع والأسواق

تعتبر الطرق والشوارع والأسواق من أكثر المرافق العامة عرضة إلى التجاوزات، وذلك لتباين مصالح الناس، الأمر الذي أدى إلى عدم احترام مبدأ دفع الضرر من أغلب الناس، حيث فضلوا عليه مبدأ الضرر خدمة لمصالحهم الخاصة، واعتدوا على رفقة الطريق، إلى أن لفت ذلك انتباه المارة، فقاموا بوقفهم. إن ظاهرة خروج الناس على الطريق كثيرة في معظم المدن، وتذكر نوازل مختلفة ذلك، فبربط العلاقة بين هذه النوازل، نستطيع التعرف على عدة أمثلة لتطور تنظيم الطريق، ونذكر هنا إلى أن بعض الناس، حوّلوا بيوتهم إلى حوانيت، بفتح أبواب إلى الشارع، ثم أقاموا في الشارع أعمدة، وسقفوا عليها. وكان القضاة يوجهون أوامر الهدم باستمرار. ولكن هناك العديد من الأماكن، لم تحترم أحكام القضاء التي أمرت بالهدم، لعدم احتجاج المارة أو الجيران، وعليه يصبح الجزء المأخوذ من الطريق حقًا للمعتدي بالتقادم. وإذا لم تهدم، ينتقل المعتدون على حرمة الشارع، إلى الخطوة الموالية، وهي تحويل جزء من الدار إلى حانوت، وبناء أعمدة على الطريق، تجعلها بعد عدة سنين من مكونات بالدار. ويمكن الإشارة هنا إلى جملة من المعايير، اعتمد عليها بعض الفقهاء في حل النزاعات التي كانت تحدث بين السكان، وذلك شريطة انتفاء وقوع الضرر من الفعل، فمثلاً: تعد الطريق واسعة، إذا زاد عرضها عن سبعة أذرع.[١٤٩]

وذكر ابن سهل فتوى خاصة بطائفة الخرّازين[١٥٠] في أحد الأسواق، حينما عزموا على طرد المحتسب من سوقهم، واظهروا رغبة في الانتقام منه، لما اكتشف غشهم، حيث اصدر المفتي حكمه بعدم أحقيتهم في إيذائهم له، بل يجب على المعترضين عليه، الخروج من السوق، لتخليص الناس من غشهم، وفساد أخلاقهم، وحماية أموال المسلمين منهم.[١٥١] وعرضت مسألة أخرى عن طين الأسواق والأحياء السكنية، هل أصحابها ملزمون بإزالته عن المياه القذرة، التي تخرج من الآبار، لأن ذلك يضر المارة، فكان الجواب ضرورة إزالة الطين، إذا كانت هناك مصلحة، ويمنع إجراء المياه النجسة في الطرق، فذلك يعد إثمًا.[١٥٢]

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

وُسئل أحد الفقهاء عن منزل، يقع في شارع يسلك من الشرق إلى الغرب، ويوجد في الجهة المقابلة للمنزل مسجد، فعزم صاحب الدار على بناء مرحاض، وأراد توسعته على حساب الشارع بقدر ذراع ونصف. فكان جوابه أن هذه المسافة ليست ضارة، ولا حرج في هذه السعة، ولا تعيق حركة الناس. وذكر صاحب المعيار قصة بعض الناس، كانوا يسكنون فوق حوانيت لدق النوى في السوق، انزعجوا من ذلك العمل، وتبيّن أن أصحاب الحوانيت، يمارسون هذا النشاط منذ عشر سنوات، وقد سبق وأن اخرجوا من السوق، ثم رجعوا إليه، ولما استفتي أحد الفقهاء، رأى ضرورة إخراجهم، إلى مكان لا يضر بالناس.[١٥٣] وعليه فإن هذه الفتوى تدخل ضمن قاعدة دفع الضرر، فالسكان من حقهم التمتع بكل ظروف الإقامة، بما أن هؤلاء التجار سبق وأن طردوا من السوق نتيجة الأذى الذي تتسبب فيه هذه الحرفة.

(ب) أضرار الدخان والرائحة والضوضاء[١٥٤]

ويقسّم الفقهاء المالكيون الضرر إلى نوعين، ضرر قائم، وضرر مستجد، أما الأول، فيصنف إلى أضرار ناتجة عن أنشطة استقرت في المنطقة، قبل غيرها من المنشآت، ويجمع الفقهاء على إبقائها لأحقيتها على غيرها، بما أنها ضرر دخل عليه، وأضرار أخرى ناتجة عن أنشطة، بدأت بعد استقرار الجيرة المحيطة بها، ومضى عليها وقت طويل، قبل أن يشكو منها أهل المنطقة، وتحكم هذه الحالة بقاعدتين، القاعدة الأولى: هي وقف الأنشطة في حال الإتلاف والضرر الشديد، مثل دخان نار الحمامات، وغبار الطواحين، ورائحة الدباغة. أما القاعدة الثانية: فتقضي بالإبقاء على النشاط، إن كان ضرره ضئيلاً، ويمكن التكيّف معه، مثل دخان المخابز أو مطابخ البيوت.

ويوضح المثالان التاليان، أسلوب تطبيق الأحكام السابقة، حيث سُئل ابن القاسم (ت. ١٩١هـ / ٨٠٧م) عن أحقية جيران أحد الأفراد، أراد أن يبني حمامًا، وفرنًا، وطاحونًا فوق أرض فضاء، أن يمنعوه من إقامتها، فأفاد القاضي بحقهم في ذلك، طالما أنه يسبب لهم ضررًا بليغًا طبقًا لأحكام الإمام مالك، الذي أوصى بمنع الأذى عن الجيران، كما سُئل أيضًا عن حداد، أراد أن يبني كيرًا، وفرنًا لصهر الذهب والفضة، أو يبني طاحونًا، أو يحفر بئرًا، أو مرحاضًا قرب حائط الجيران، فأفتى أن من حق جيرانه منعه، لما يسببه لهم من ضرر، أما عن الأدخنة المنبعثة من المخابز والأفران، بأنه لم يسمع من مالك ما يخص هذه الحالات، ولكنه يعتبره ضررًا بسيطًا.

ومن هنا نشير إلى؛ أن الفقهاء اهتموا بمسببات الضرر، خاصةً المرتبطة بالدخان، والرائحة الكريهة، والأصوات المزعجة. وقد انعكس ذلك فيما بعد بشكل مباشر على العمارة الإسلامية، حيث تم نقل عدة أنواع من المنشآت الصناعية التي تسبب أضرارًا إلى أطراف المدينة الإسلامية.[١٥٥] وطرق ابن سهل مسألة ضرر الدخان، فإضافة إلى التلوث الهوائي الذي يحدثه، بيّن أن وجود فرن قرب أحد المنازل، يؤدي إلى الحط من سعر ذلك المنزل عند بيعه، إذ لا يرغب الكثير من الناس في شرائه. وأشار إلى أن الضرر الذي يمكن أن يحدثه الإنسان في ملكه درجات، منه المجمع على منعه وإزالته، ومنه المختلف حوله، وهو الضرر الذي لا يؤثر في حائط، وبناء، واكتشاف الجيران، كضرر صوت الرحى، ومنه ما لا يجب منعه باتفاق الفقهاء المالكيين، وهو ضرر ارتفاع البنيان، ومنع الشمس، وهبوب الرياح، أما إذا كان القصد الإضرار بالجار، فيجبر صاحبه على عدم القيام بذلك، أو إزالته.[١٥٦] وفي موضع آخر؛ أكد على ضرورة الابتعاد عن كل ما يهدد أمن، وراحة، وصحة الجيران وغيرهم، أي كل شيء لا يستطاع الاحتراس منه، مثل البهائم الضارة، فهي تهلك الشجر، والزرع، وتؤذي الصبيان.[١٥٧]

ومن كتب الفقه التي اهتمت بأحكام منع الضرر الناتج عن المباني، كتاب الإعلان بأحكام البنيان لابن الرامي، الذي أوضح أن الضرر، يتأتى من الدخان، والرائحة، والضوضاء، وسوء استعمال الطريق، والنظر من الكوى، والأبواب. أما الضرر الذي مصدره من الدخان، فينقسم إلى قسمين: الأول، دخان التنّور، والمطابخ، وهذا لا يُمنع لعدم إمكانية الاستغناء عن مسبباته، وهي عملية الطبخ، والثاني، دخان الحمامات، والأفران، وهذا يمنع، لأنه يتسبب في إلحاق الضرر بالسكان المجاورين لمصدر الدخان، ولهذا يجب أن تكون الحمامات، والأفران، خارج المناطق السكنية لتفادي إحداث الضرر. وكذلك الأمر بالنسبة للرائحة، فيمنع إحداث مدابغ الجلود داخل التجمعات السكانية، نظرًا لما تسببه من روائح كريهة.[١٥٨]

وينطبق ذلك على مصدر الضجيج الصناعي وهو الضوضاء، فلا يجوز ممارسة أعمال داخل الدور تسبب إزعاجًا كبيرًا للجيران، وربما أيضًا تنتج عنها اهتزازات، تؤدي إلى انهيار الدور المجاورة. وبما أن الأصل في الأشياء الإباحة، فإن صاحب البيت له الحرية الكاملة في نصب ما شاء من الصناعات، ما لم يؤذ جاره بالأصوات المزعجة، لذلك فكل مَنْ يريد أن يقيم نشاطًا في بيته، مثل: الحدادة والرحى، مطالب بأن يتجنب ضرر الأصوات، بتقدير مسافة التباعد عن حائط الجار بثمانية أشبار، فإن كانت رحى تكون من حد دوران الحيوان الذي يديرها إلى جدار الجار، ويشغل ذلك الفراغ ببناء غرفة، أو مخزن، وذلك للحيلولة دون وصول الأصوات المزعجة إلى بيت جاره.[١٥٩]

واهتدى أحد الفقهاء إلى طريقة يتبيّن بها حالة جدران الجار أثناء تشغيل الرحى، ودرجة الاهتزازات الضارة، والأصوات المزعجة، وأشار بها على ابن الرامي عندما نقل إليه مسألة مرتبطة بهذا الموضوع، وتمثلت التجربة في: "أن تأخذ طبقًا من كاغط وتربط أركانه بأربعة أخياط، في كل ركن خيط، وتجمع أطراف الأخياط، وعلقه من السقف الذي على الحائط الفاصل بين الدار وبين الرحى من جهة الدار، وتعمل على الكاغط حبّات من كزبر (جلجلان) يابس، وتقول لصاحب الرحى: هز رحاك، فإن اهتز الكزبر على

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

الكاغط، قيل لصاحب الرحى: اقلع رحاك لأنها تضر بالجار، وإن كان لا يهتز الكزبر على الكاغط. قيل لصاحب الدار: أترك صاحب الرحى يخدم رحاته، لأنها لا تضرك". واحتاط لذلك في حالة عدم وجود خشب في الحائط الفاصل، طلب منه استخدام قصبة غليظة وتثبت في الجدار من جهة دار الجار بمسافة نصف شبر، ثم يعمل بنفس التجربة.(١٦٠)

وجاءت أحد الفقهاء مسألة عن مسجد قديم خرب، توجد قربه مجموعة من الدور فحوّلها أصحابها للدبغ، وبعد مدة تدخل محتسب، ومنع ذلك، فتم نقل المدابغ إلى خارج المدينة، ثم أراد بعض أهل تلك الدور، إعادة فتحها للدباغة من جديد، فمنعهم أهل المسجد، بحجة أنها مصدر للروائح الكريهة، والقاذورات، وكان الجواب على السؤال هو منع فتح هذه المدابغ مرة أخرى، ما دامت مؤذية برائحتها لأهل المسجد، علما أن هذه المدابغ يجب غلقها، حتى ولو طال أمد عمارتها، فلا حيازة على الأحباس، كاقتطاع الطرق وغيرها من المرافق. واستُفتِي أحدهم عن شخص، يصنع الخل في بيته، فتذمر الجيران من رائحته الكريهة وإيذائه للجدران، فطلب رأي أهل الطب وأهل البناء، ولما أجمع أصحاب الاختصاص والخبرة، على أن الخل مضر لصحة الإنسان، وخطر على البناء، فرأى بذلك المنع، من أجلهم ومن أجل الجدران.(١٦١)

وسُئل أحد الفقهاء عن شخص يدق النوى بداره لأبقاره، التي يؤويها شتاء بالمنزل، فسبّبت عملية الدق ضررًا لجاره، فكان رأيه منع العملية، لأنها تضر بالبناء، وتزعج الجيران بسماع الضرب، وأجازها لأوقات، إلا أن تكرارها يوجب المنع.(١٦٢) يُستنتج من مجموعة الفتاوى السابقة الذكر؛ أن فقهاء المسلمين القدامى، قد وقفوا من موضوع التلوث بجميع أنواعه موقفًا طيبًا، يدل على وعي كبير بأهمية المحافظة على البيئة من الملوثات المختلفة، التي تؤثر في صحة الإنسان، وتتسبب في هلاك الزرع والنسل. وهي كلها مواقف، تدل على نظرة الإسلام العميقة، والواسعة إلى البيئة، حيث طالب الإنسان، بأن يتعامل مع البيئة من منطلق، أنها ملكية عامة، يجب المحافظة عليها، وحمايتها من الآفات، فهي تحتاج إلى إدارة رشيدة، تستطيع استثمار مواردها بحكمة، ما دامت الحياة مستمرة، واعتبارها من المكتسبات الدائمة للإنسانية. وتبقى تلك المواقف المسجلة عبر العصور مجرد توجهات نظرية، إذا لم يفهمها الإنسان كفرد وجماعة بوعي ومسؤولية، ويسعى إلى تطبيقها، قبل أن تتدخل الجهات الرقابية التي تمتلك أدوات الردع.

خاتِمَةٌ

انتهت الدراسة إلى جملة من النتائج والتوصيات، يمكن حصرها فيما يأتي:

النتائج:

- اهتم الدين الإسلامي بالبيئة بمفهومها الواسع، ومواردها المختلفة سواء أكانت حية أم غير حية، وأظهر أسس التعامل معها، فهي الإطار الذي يعيش فيه الإنسان، ويحصل منه على مقومات حياته من غذاء وكساء وسكن، ويمارس فيه علاقاته الروحية والإنسانية.
- نظرت مصادر الحضارة الإسلامية من قرآن كريم وأحاديث نبوية وكتب تراث وغيرها إلى البيئة نظرة كونية شاملة، وأنها نعمة كبرى سخرها الله سبحانه وتعالى لخدمة الإنسان ومنفعته.
- دعا الإسلام إلى عدم الاعتداء على البيئة، واعتبر ذلك فسادًا في الأرض، وحذّر من العواقب الوخيمة التي تترتب عن التلوث، والإسراف، والاستخدام الفاحش لموارد الطبيعة.
- أن نظافة البيئة وحمايتها من التعاليم التي شدد عليها الإسلام لضمان بيئة صحية سليمة خالية من كل ما يعكر صفوها وجمالها.
- أن العلاقة بين البيئة والعمارة علاقة تبادلية، فالبيئة تؤثر في نمط العمارة ومواد بنائها وتفاصيلها المعمارية الخارجية والداخلية، أما العمارة فتؤثر في الخصائص المناخية للمواقع التي بنيت فيها.
- كان للبعد البيئي أثر واضح على تخطيط المدن الإسلامية، مما ساعد على نموها وازدهارها، فالمسلمون شيدوا عدة مدن تجسدت فيها شروط بيئية كثيرة مثل: المكان المرتفع، والمياه العذبة، والهواء النقي، والقرب من البحر والغابات والمراعي والأرضي الزراعية.

التوصيات:

- تجسيد ما اهتدى إليه أسلافنا من فكر بيئي متطور، والحفاظ على البيئة لتحسين ظروف الحياة الحضرية، وإنشاء مدن مريحة، ومزدهرة، ومنسجمة مع خصوصيات السكان الاجتماعية، والاقتصادية، والصحية، والأمنية.
- نشر الوعي البيئي بين السكان، واعتبار الحفاظ على البيئة واجب ديني على كل فرد، حتى تتآزر كل القوى الرسمية والشعبية لتكريس هذا المسعى.
- سن تشريعات ردعية لتساهم في حماية البيئة ومعاقبة المخالفين وتكريم أصدقاء البيئة من أشخاص طبيعيين وأشخاص معنويين.
- إدراج مادة التربية البيئية في مختلف مراحل التعليم، وذلك حسب الفروق العقلية والنفسية للتلاميذ، لإعداد جيل يتعامل بإيجابية مع بيئته الطبيعية.
- عقد المؤتمرات الدولية، والمحاضرات، والندوات، وتوزيع النشرات التي تركز على أهمية البيئة، وأساليب المحافظة عليها.

الهوامش:

١- الجوهري، إسماعيل بن حمّاد (ت. ٣٩٦هـ/ ١٠٠٥م)، **الصحاح**، تح. أحمد عبد الغفور عطّار، (ط.٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م)، ٣٧/١. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت. ٧١١هـ/ ١٣١١م)، **لسان العرب**، تح. عبد الله علي الكبير وآخرين، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، مج.١، ج. ٥، ٣٨٠-٣٨٢.

٢- **معطن الإبل**: مبرك الإبل حول الحوض أو الماء، ومعاطن الإبل تعني مواضعها، وأعطن الإبل: سقاها ثم أناخها، وحبسها عن الماء، فبركت بعد الورود، لتعود فتشرَبَ. **أنظر**: ابن منظور، **لسان العرب**، مج. ٤، ج. ٣١، ٣٠٠٠ – ٣٠٠١.

٣- الفيروزابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت. ٨١٧هـ / ١٤١٤م)، **القاموس المحيط**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.)، ٨٠/١- ٩٠. الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني (ت. ١٢٠٥ هـ/ ١٧٩٠م)، **تاج العروس**، تح. عبد الستار أحمد فراج، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٥م)، ١٥٦/١- ١٥٧.

٤- شحاتة، عبد الله، **رؤية الدين الإسلامي في الحفاظ على البيئة**، (ط.١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م)، ٠٧.

٥- الأعراف، ٧٤.

٦- يونس، ٨٧.

٧- آل عمران، ١٢١.

٨- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/ ٨٧٤م)، **الجامع الصحيح**، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، مج. ١، ج.١ ، ٠٨.

٩- السعود، راتب، **الإنسان والبيئة**، دراسة في التربية البيئية، (عمّان: دار الحامد للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م)، ١٦- ١٧.

10- ***Nouveau petit Larousse***, (Paris: Liberairie Larousse, 1972), 381.

11- ***Learner's dictionary***, (London: Collins Cobuild, 1996), 367.

١٢- أبو زريق، علي راضي، **الإنسان والبيئة**، (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤١٦ هـ)، ٥.

١٣- الحمد، رشيد؛ وصباريني، محمد سعيد، **البيئة ومشكلاتها**، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٩م)، ع. ١٤/٢٢.

١٤- النجار، عبد المجيد عمر، **قضايا البيئة من منظور إسلامي**، (قطر: مركز البحوث والدراسات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٩م)، ١٩.

١٥- السعود، المرجع السابق، ١٧- ١٨.

١٦- الحمد، وصباريني، المرجع السابق، ٢٤- ٢٥.

١٧- الفقي، محمد عبد القادر، **البيئة مشاكلها وقضاياها وحمايتها من التلوث**، (القاهرة: مكتبة ابن سينا، ١٩٩٣م)، ١٠.

١٨- **المجريطي**: هو عالم أندلسي عاش في الفترة ما بين (٣٣٩ - ٣٩٨هـ/ ٩٥٠ - ١٠٠٧م)، ينسب إلى مجريط (مدريد)، له عدة مؤلفات في الرياضيات والفلك والكيمياء. **أنظر**: فارس، محمد، **موسوعة علماء العرب والمسلمين**، (ط.١، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م)، ١٩١-١٩٢.

١٩- النجار، المرجع السابق، ٤٣.

٢٠- المقري، أحمد بن محمد التلمساني (ت. ١٠٤١هـ/ ١٦٣١م)، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تح. إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨م)، ٥٢٤/٢.

٢١- مقري، عبد الرزاق، **مشكلات التنمية والبيئة والعلاقات الدولية**، (ط.١، الجزائر: دار الخلدونية، ٢٠٠٨م)، ٢٩٤.

٢٢- أوزدمير، إبراهيم، **"البيئة في القرآن الكريم"**، مجلة حراء، ع. ٠٧، السنة ٠٢، أبريل- يونيو ٢٠٠٧م، ISIKOZEL Egitim,T اسطنبول-تركيا، ٣٠- ٣١.

٢٣- يوسف، ١٠٥.

٢٤- **الأحقاف**: موطن عاد بأرض اليمن وهم قوم هود عليه السلام. **أنظر**: أبو خليل، شوقي، **أطلس القرآن**، (ط.١، بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ٢٠٠٣م)، ٣٠. الصابوني، محمد علي، **صفوة التفاسير**، (ط.٥، الجزائر: موفم، ١٩٩٠م)، ١٩١/٣.

٢٥- **الحِجْر**: ديار قبيلة ثمود قوم صالح عليه السلام، وهي واد بين المدينة والشام، أي بين الحجاز وتبوك، وكانت منازلهم منحوتة في الجبال. **أنظر**: أبو خليل، المرجع السابق، ٣٤. الصابوني، المرجع السابق، ١٠٥/٢. ابن جنيدل، سعد بن عبد الله، **معجم الأمكنة الوارد ذكرها في القرآن الكريم**، (ط.١، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ١١٥- ١٢٦.

٢٦- **الكهف**: أشتهر بأصحابه، وهم فئة مؤمنة، فرّت بدينها من بطش الحاكم الروماني الوثني دقيانوس. ويوجد الكهف بأفسُوس شمال غرب طَرَسُوس الواقعة جنوب غرب تركيا. إلا أن رأيا آخر يقول بوجود الكهف قرب مدينة البتراء في الأردن، وهناك من يزعم وجوده قرب مدينة عمّان. **أنظر**: أبو خليل، المرجع السابق، ١٣٦- ١٣٩. ابن جنيدل، المرجع السابق، ١٧٨.

٢٧- القرضاوي، المرجع السابق، ٥٤- ٥٥.

٢٨- يرى الشاطبي أن الشريعة وُضِعت لرعاية مصالح العباد في كل وقت، وذلك لوجود هذه المصالح بوضوح في الكثير من الأحكام. **أنظر**: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت. ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م)، **الموافقات في أصول الشريعة**، (ط.١، بيروت: دار الفكر العربي، د.ت.)، ٦/٢. أي أن المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ أسس التعايش فيها، واستمرار صلاحها، وصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل، واستقامة، وصلاح في العقل، والعمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع. **أنظر**: ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تح. محمد الطاهر الميساوي، (ط.٢، الأردن: دار النفائس، ٢٠٠١م)، ٢٧٣. الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، (ط.٥، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م)، ٤٥ - ٤٦.

٢٩- ابن عاشور، المرجع السابق، ١٦٨. القرضاوي، المرجع السابق، ٤٤.

٣٠- الصابوني، المرجع السابق، ٣٣٩/١.

٣١- المائدة، ٣٢.

٣٢- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت. ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م)، **تفسير القرآن العظيم**، تح. مصطفى السيد محمد وآخرين، (ط.١، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ٢٠٠٠م)، ٥٠/٩- ٨٠.. الصابوني، المرجع السابق، ١٥٨/٢- ١٥٩.

٣٣- الإسراء، ٣١ - ٣٣.

٣٤- الأنعام، ٣٨.

٣٥- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٣٠/٦- ٣٣. الصابوني، المرجع السابق، ٣٨٩/١.

٣٦- الغاشية، ١٧.

٣٧- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٣٣٣/١٤. محمد علي الصابوني، المرجع السابق، ٥٥٣/٣.

٣٨- النحل، ٥-٨.

٣٩- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٢٩١/٨- ٢٩٥. محمد علي الصابوني، المرجع السابق، ١١٩/٢- ١٢٠.

٤٠- الأنعام، ٩٩.

٤١- **قثّاها**: أي القِثّاء، نوع من البطيخ يشبه الخيار، يعرف بالفقوس. **أنظر**: مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، (ط.٤، القاهرة: مكتبة الشرق الدولية، ٢٠٠٤م)، ٧١٥. الصابوني، المرجع السابق، ٦٢/١.
٤٢- **فومها**: أي الثوم. **أنظر**: الفيروزبادي، **القاموس المحيط**، (١٩٨٠م)، ١٥٨/٤. الصابوني، المرجع السابق، ٦٢/١.
٤٣- البقرة، ٦١.
٤٤- **قضبا**: القَضْب هو الفصفصة التي تأكلها الدواب رطبة، أو هو العلف. **أنظر**: الفيروزبادي، **القاموس المحيط**، ١١٧/١. ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٢٥٢/١٤.
٤٥- **أبّا**: الأبُّ هو المرعى أو ما تأكله البهائم من العشب. **أنظر**: الجوهري، **الصحاح**، ٨٦/١. الفيروزبادي، **القاموس المحيط**، ٣٥/١. الزبيدي، **تاج العروس**، (ط.٢، ٢٠٠٤ م)، ٥/٢. الصابوني، المرجع السابق، ٥٢١/٣.
٤٦- عبس، ٢٤- ٣٢.
٤٧- التين، ١.
٤٨- خضر، عبد العليم عبد الرحمن، **المنهج الإيماني للدراسات الكونية في القرآن الكريم**، (ط.٢، الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م)، ٣٧٣ - ٣٧٤.
٤٩- الذاريات، ٤٨.
٥٠- نوح، ١٩- ٢٠.
٥١- النحل، ١٥.
٥٢- النازعات، ٣٠- ٣٣.
٥٣- فاطر، ٢٧.
٥٤- **القِطْر**: النحاس الذائب. **أنظر**: الجوهري، **الصحاح**، ٧٩٦/٢. الفيروزبادي، **القاموس المحيط**، (١٩٧٨م)، ١١٧/٢. الصابوني، المرجع السابق، ٥٤٨/٢.
٥٥- سبأ، ١٢.
٥٦- الحديد، ٢٥.
٥٧- الحجر، ٨٢.
٥٨- الغزالي، أبو حامد الطوسي (ت. ٥٠٥ هـ/ ١١١١م)، **الحكمة في مخلوقات الله**، تح. محمد رشيد رضا قباني، (ط.٣، بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٦م)، ٣١- ٣٩.
٥٩- السرطاوي، فؤاد عبد اللطيف، **البيئة والبعد الإسلامي**، (ط.١، عمّان: دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، ١٩٩٩م)، ٤٨.
٦٠- الفقي، المرجع السابق، ٢٣.
٦١- الأنبياء، ٣٠.
٦٢- النحل، ١٠.
٦٣- ق، ٩.
٦٤- البقرة، ٧٤.
٦٥- يس، ٣٤.
٦٦- الحج، ٤٥.
٦٧- الزمر، ٢١.
٦٨- الملك، ٣٠.
٦٩- البقرة، ١٦٤.
٧٠- النحل، ١٤.
٧١- الرحمن، ٢٢.
٧٢- جيرة، عبد الرحمن، **الإسلام والبيئة**، (ط.١، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٠م)، ص ٤٦.
٧٣- الغزالي، **الحكمة في مخلوقات الله**، ٤٧.
٧٤- الحجر، ٢٢.
٧٥- الغزالي، **الحكمة في مخلوقات الله**، ٤٨ - ٥٠.
٧٦- هوفمان، مراد، **الإسلام كبديل**، تعريب عادل المعلم، (ط.١، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧م)، ١٠٠.
٧٧- **الدوائر الثلاث**: - **الاستخلاف**: يعرف المسلم الحقيقي أنه لا يملك شيئا في الكون، وإنما هو مستخلف فيه، ينتفع بخيراته، لكن بشروط، فهو لم يرث الأرض ليمارس سيادته المطلقة عليها، قال لأ: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾. البقرة، ٣٠. وقال تعالى: ﴿ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾. الأعراف، ١٢٩. وهي مسؤولية انفرد بها عن بقية المخلوقات، فقد خصه الله سبحانه وتعالى بنعمة العقل والأفضلية في قوله لأ: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾. الإسراء، ٧٠. وجعل الله سبحانه وتعالى الكون أمانة في يد الإنسان، لذا يجب أن يتصرف فيه وفق المسؤولية المحددة، قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾. الأحزاب، ٧٢. - **التسخير**: لقد سخّر الله سبحانه وتعالى السموات، والأرض، والبحار، والأنهار، والرياح، والدواب، والأنعام من أجل الإنسان، ليدعم استخلافه، ويعينه على أداء وظيفته الأساسية، وهي العبادة، قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لَّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾. الجاثية، ١٣. - **الاعمار**: إن من شروط الاستخلاف حسن استغلال البيئة وتنميتها بعد الانتفاع بها والمحافظة عليها من أي تدمير، قال تعالى: ﴿... هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا...﴾. هود،٦١. وأمر الله عز وجل المسلمين بالاعتدال والوسطية في السلوك، ونهى عن الفساد والإسراف، ودعا إلى الإصلاح، قال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ...﴾. البقرة، ١٤٣. وقال تعالى: ﴿...وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾. الأعراف، ٨٥. وقال تعالى: ﴿ وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ، الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴾. الشعراء، ١٥١-١٥٢. وقال تعالى: ﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ... ﴾. الروم، ٤١.
٧٨- الحلبوسي، سعدون سلمان نجم، **الفلسفة التربوية البيئية**، دراسة في تطور الفكر التربوي البيئي منذ بدء التاريخ حتى الفكر الفلسفي المعاصر، (فاليتا، مالطا: منشورات ELGA، ٢٠٠٢م)، ٥٩ - ٧٧.
٧٩- شحاتة، المرجع السابق، ٥٢.
٨٠- القرضاوي، المرجع السابق، ٧٥ - ٧٦.
٨١- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، مج. ١، ج. ١، ١٤٠.
٨٢- أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الجمعة، مج. ٣، ج. ٢،٤.
٨٣- ابن حنبل، أحمد (ت. ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تح. شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، (ط.١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥م)، ١٨٦/١.
٨٤- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت. ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، مج. ٣، ج.٧، ٢٠٦.
٨٥- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت. ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، **الجامع الكبير** (سنن الترمذي)، تح. شعيب الأرنؤوط، هيثم عبد الغفور، (ط.١، دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م)، ٥٦٦/٤.
٨٦- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، مج. ٢، ج. ٣، ٨٣.
٨٧- أخرجه ابن حنبل، ١٧٤/٢٠- ١٧٥.
٨٨- رواه البخاري في صحيحه، كتاب التيمم، مج. ١، ج. ١، ٩١.
٨٩- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، مج. ١، ج. ١، ١٠.
٩٠- رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الطهارة، مج. ١، ج. ١، ١٦٢.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

٩١- ابن ماجة (ت. ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م)، **سنن ابن ماجة**. تح. خليل مأمون شيحا، (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، ٢٠٨/١.
٩٢- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، مج. ٢، ج. ٤، ١٨.
٩٣- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، مج. ٢، ج. ٤، ١٥٧- ١٥٨.
٩٤-رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، مج. ٢، ج. ٤، ١٥٨.
٩٥- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الصيد، مج. ٣، ج. ٦، ٧٣.
٩٦- رواه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، مج. ١، ج. ٣، ١٣٥.
٩٧- **الفسيلة**: صغار النخل. **أنظر**: الجوهري، **الصحاح**، ١٧٩٠/٤.
٩٨- أخرجه ابن حنبل، ٢٩٦/٢٠.
٩٩- رواه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، مج. ١، ج. ٣، ١٤٠.
١٠٠- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، مج. ٣، ج. ٨، ٨١.
١٠١- **الفُوَيْسِقة:** الفأرة. **أنظر**: الجوهري، **الصحاح**، ١٥٤٣/٤.
١٠٢- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، مج. ٣، ج. ٨، ٨١.
١٠٣- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، مج. ١، ج. ١، ١٦٢.
١٠٤- **الطاعون**: وباء شديد الخطورة، أصاب الأمم السابقة، وكان شديد الفتك بهم، يسببه ميكروب صغير يدعى Pasteurella، وتهاجم هذه الميكروبات أو البكتيريا الحيوانات القارضة كالفئران والجرذان، وتنتقل بواسطة براغيث الفئران إلى الحيوان أو الإنسان. وسائل انتقاله كثيرة، منها عضّة البرغوث المعدي والهواء، وهو نوعان: طاعون دملي وطاعون رئوي. **أنظر**: الخطيب، هشام إبراهيم، **الوجيز في الطب الإسلامي**، (عمّان، باتنة: دار الأرقم، دار الشهاب، ١٩٨٨م)، ٩٢ - ٩٣.
١٠٥- **الجذام**: مرض حبيبي مزمن معد يصيب البشر، ويهاجم الجلد والأغشية المخاطية للمسالك التنفسية العليا، وبعض الأعصاب الطرفية، وطريقة العدوى ليست معروفة، لأنّه يمكن إصابة الشخص المخالط للمجذوم ولا يصاب الأكثر مخالطة له. وقد انتشر الجذام في جميع العصور، وهو نوعان: درني، وعصبي. **أنظر**: الخطيب، المرجع نفسه، ٩٤ - ٩٥.
١٠٦- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، مج. ٣، ج. ٧، ١٦٨.
١٠٧- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، مج. ٣، ج. ٧، ١٦٤.
١٠٨- أخرجه ابن حنبل، ٣٠٩/٢٠.
١٠٩- السمهودي، نور الدين علي بن أحمد (ت.٩١١هـ/ ١٥٠٦م)، **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، تح. محمد محي الدين عبد الحميد، (ط.٤، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م)، ٥٥/١- ٥٩.
١١٠- الكرمي، حافظ أحمد عجاج، **الإدارة في عصر الرسول ﷺ**: دراسة تاريخية للنظم الإدارية في الدولة الإسلامية الأولى، (ط.١، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦م)، ١٨٢.
١١١- **أُبْنَى**: بلدة فلسطينية، وصلها الفتح الإسلامي بقيادة أسامة بن زيد في عهد الخليفة أبي بكر الصديق ط (سنة ١١هـ/ ٦٣٢م). **أنظر**: مؤنس، حسين، **أطلس تاريخ الإسلام**، (ط.١، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧م)، ١٢٦.
١١٢- **العَزْق**: عزق الأرض، يعزقها عزقا: شقّها بفأس أو قدوم، لا تعزقوا في الحديث الشريف: لا تقطعوا. **أنظر**: ابن منظور: **لسان العرب**، مج. ٤، ج. ٣٣، ٢٩٢٩.
١١٣- الخضري بك، محمد، **إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء**، تع. زهير الكبي، (ط.١، بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٢م)، ٢٤.
١١٤- **عمواس**: هي كورة فلسطينية بين الرملة وبيت المقدس. **أنظر**: ياقوت الحموي، شهاب الدين بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (ت. ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م)، **معجم البلدان**، (بيروت: دار صادر، ١٩٧٧م)، ٤/ ١٥٧.
١١٥- الخضري بك، المرجع السابق، ١٠٠.
١١٦- ابن عبد ربه، أحمد بن عمر الأندلسي (ت. ٣٢٨هـ/ ٩٣٩م)، **العقد الفريد**، تح. عبد المجيد الترحيني، (ط.١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م)، ١٤٢/٣.
١١٧- الخضري بك، المرجع السابق، ١٠٠.
١١٨- العلواني، مصطفى، **"الإسلام والبيئة"**، مجلة التراث العربي، ع. ١٠١، السنة ٢٦، اتحاد الكتاب العربي، دمشق، جانفي ٢٠٠٦م، ١٣٣.
١١٩- الخربوطلي، علي حسني، **الحضارة العربية الإسلامية**، (ط.٢، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤م)، ٣٠٠- ٣٠٥.
١٢٠- سالم، السيد عبد العزيز، **دراسات في تاريخ العرب: العصر العباسي الأول**، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م)، ٣٤٩/٣- ٣٥٤.
١٢١- **البيمارستان:** كلمة فارسية مركبة (بيمار) بمعنى مريض و(ستان) بمعنى مكان، فهي إذن دار المرضى، ثم اختصرت فأصبحت مارستان. **أنظر**: عيسى بك، أحمد، **تاريخ البيمارستانات في الإسلام**، (ط.٢، بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨١م)، ٤. البابا، مؤمن أنيس عبد الله، **البيمارستانات الإسلامية حتى نهاية الخلافة العباسية** (١ – ٦٥٦هـ/ ٦٢٢ – ١٢٥٨م)، (رسالة نيل شهادة الماجستير في التاريخ)، قسم التاريخ والآثار، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ١٣.
١٢٢- المبارك، هاني، وأبو خليل، شوقي، **دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوربية**، (ط.١، بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ١٩٩٦م)، ١٠٣-١٠٧.
١٢٣- فارس، المرجع السابق، ١٣٤.
١٢٤- المسعودي، أبو الحسين بن علي (ت. ٣٤٦ هـ / ٩٥٧م)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تقديم محمد السويدي، سلسلة الأنيس، (الجزائر: موفم، ١٩٨٩م)،٤١/٢- ٤٥.
١٢٥- الفقي، المرجع السابق، ٣٥.
١٢٦-الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت. ٢٥٥هـ / ٨٦٨م)، **الحيوان**، تح. عبد السلام محمد هارون، (ط.٢، مصر: شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٦م)، ك. ١، ج. ٤، ٧٠.
١٢٧- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت. ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٦م)، **المقدمة**، (بيروت: دار الجيل، د.ت.)، ٣٣٤- ٣٣٥.
١٢٨- إخوان الصفاء (عاشوا في القرن ٤هـ/ ١٠م)، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، سلسلة الأنيس، (الجزائر: موفم، ١٩٩٢م)، ٢/ ١٥٥.
١٢٩- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت. ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، **القانون في الطب**، (بغداد: مكتبة المثنى، د. ت.)، ١٠١/١.
١٣٠- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (ت. ٧٥١هـ/ ١٣٤٩م)، **الطب النبوي**، تح. محمد علي القطب، (صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥م)، ١٥٠.
١٣١- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت. ٢٥٥هـ/ ٨٦٨ م)، **البخلاء**، تح. طه الحاجري، (ط.٧، القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، ٨٢- ٨٤.
١٣٢- نفسه، ١١٣- ١١٤.
١٣٣- ابن خلدون، **المقدمة**، ٤٦٠-٤٦٢.
١٣٤- **الحسبة لغة:** الحسبة فعلُها حسب، ومن أسماءِ اللّه تعالى الحَسِيبُ هو الكافي. الحِسْبةُ مصدر احْتِسابِكَ الأَجر على اللّه، الاحْتِسابُ طَلَبُ الأَجْر، والاسم الحِسْبةُ بالكسر هو الأَجْرُ، واحْتَسَبَ فلان ابناً له إِذا ماتَ وهو كبير، أَي احتسب الأَجرَ بصبره على مُصيبتِه، صامَ رمضانَ إِيماناً واحْتِساباً، أَي طلَباً لوجهِ اللّهِ تعالى وثَوابِه، الحِسْبةُ اسم من الاحْتِسابِ كالعِدّةِ من الاعْتِداد، والاحتِسابُ في الأَعمال الصالحاتِ وعند المَكْرُوهاتِ، فلان محتسب البلد ولا تقل مُحسِبُه، احتسبتُ فلانا اختبرت ما عنده،

يتحسّبون الأخبار أي يتطلبونها، احتسبَ فلان على فلان أنكر عليه قبيح عمله. **أنظر: لسان العرب**، مج. ٢، ج. ١٠، ٨٦٣ - ٨٦٨.

- **الحسبة اصطلاحا:** الحسبة هي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين يعين لذلك من يراه أهلاً له فيتعين فرضه عليه ويتخذ الأعوان على ذلك و يبحث عن المنكرات و يعزر و يؤدب على قدرها و يحمل الناس على المصالح العامة في المدينة. **أنظر:** ابن خلدون، **المقدمة**، ٢٤٩. ابن الأخوة، ضياء الدين محمد بن أحمد بن أبي زيد القرشي (ت. ٧٢٩ هـ / ١٣٢٨ م)، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، تع. إبراهيم شمس الدين، (ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م)، ٣. الحسبة أمر بمعروف، ونهي عن منكر، وإصلاح بين الناس. **أنظر:** الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت. ٥٨٩ هـ / ١١٩٣ م)، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، نشره السيد الباز العريني، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥ م)، ٦.

الحسبة هي ولاية دينية، يقوم ولي الأمر بمقتضاها، بتعيين من يتولى مهمة الأمر بالمعروف، إذا أظهر الناس تركه، والنهي عن المنكر إذا أظهر الناس فعله. **أنظر:** الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت. ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تح. سمير مصطفى رباب، (صيدا، بيروت:المكتبة العصرية، ٢٠٠٣ م)، ٢٦٠- ٢٦١.

- **نشأة وظيفة الحسبة:** اختلفت نظرة الباحثين إلى نشأة الحسبة، في حين يرى البعض منهم، أنها كوظيفة، وُجدت لاستغلال سياسي، وتذكر بعض الدراسات، إلى أن وظيفة المحتسب، لم تظهر في عصر الرسول ﷺ، ولا في عصر الخلفاء الراشدين، ولا في العصر الأموي، بل ظهرت في العصر العباسي، لأغراض سياسية. وظهورها الفعلي، كان في عهد أبي جعفر المنصور، الذي أراد أن يتخلص من أبي مسلم الخراساني، حتى يصفو له الحكم، فقتله بيده عام، فقامت ثورات بقيادة فاطمة بنت أبي مسلم الخراساني، وكانت من أسلحة المنصور، إخراج فتاوى لقتل أتباع فاطمة بنت أبي مسلم الخراساني، لأنهم زنادقة مارقون، فيقتلون بحد الردة. وكان أول ظهور للفظ المحتسب في عهد المهدي (١٥٨- ١٦٩ هـ / ٧٧٤- ٧٨٥ م)، وأول من عيّن في هذا المنصب هو "عبد الجبار" وكان يعرف بصاحب الزنادقة، لأن وظيفته كانت قائمة على القضاء على الزنادقة، من أعداء الدولة العباسية، أي أن لها توظيفا سياسيا من حيث النشأة، ثم بدأ الفقهاء يضعون لها الأحكام الفقهية. **أنظر:** منصور، أحمد صبحي، **الحسبة دراسة أصولية تاريخية**، (ط.١، القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، ١٩٩٥ م)، ١٢- ١٣.

- **صفات المحتسب وطريقة اختياره:** يجب على القاضي، أن لا يعيّن محتسبا، إلا بعد إعلام الرئيس بذلك، حتى يمتلك الحجة القوية عليه، إن أراد أن يعزله أو يبقيه. ويجب أن يكون المحتسب من أهل العفة، والخير، والورع، والعلم، والغنى، والنبل، والحنكة، والفطنة، وعارفا بالأمور، لا يميل ولا يرتشي، فتسقط هيبته، ويستخف به، ولا يعبأ به، ويوبخ المسؤول الذي عينه، ولا يستعمل في ذلك خاص الناس، ولا من يريد أن يأكل أموال الناس بالباطل، لأنه لا يهاب، إلا من كان له مال وحسب.

وبما أن الاحتساب أخو القضاء، فيجب أن يحتل المحتسب المكانة اللائقة بمنصبه، وبشرف القاضي الذي كان وراء تعيينه، فهو لسانه وحاجبه ووزيره وخليفته، وإن اعتذر القاضي، فهو يعوض مكانه فيما يليق به وبخطته، لذلك فمن حقه، أن يستفيد من راتب يحفظ كرامته، وعلى القاضي، فمن ذلك أن يعضده، ويحميه، ويشده، ويتضامن معه، ويقف معه أثناء أداء عمله. **أنظر:** ابن عبدون، محمد بن أحمد التجيبي (ت. ٥٢٠ هـ / ١١٢٦م) وآخرون، **ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**، تح. ليفي بروفنسال، (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٥م)، ٢٠.

١٣٥- ابن الإخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، ١٨٤.

١٣٦- ابن عبد الرؤوف، أحمد بن عبد الله (ت. ٤٢٤ هـ / ١٠٣٢م)، **آداب الحسبة والمحتسب**، تح. فاطمة الإدريسي، (ط.١، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٥ م)، ١٠٥- ١١٠.

١٣٧- الشيزري، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، ١١- ١٤.

١٣٨- إخوان الصفاء، **الرسائل**، ١/ ٣٩٠- ٣٩١.

١٣٩- الشيزري، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، ٨٧- ٨٨.

١٤٠- ابن الإخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، ٩٥.

١٤١- ابن عبد الرؤوف، **آداب الحسبة والمحتسب**، ٧٥.

١٤٢- الشيزري، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، ٤٢- ٥٥.

١٤٣ - **النوازل لغة:** جمع نازلة، والنازلة هي: المصيبة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس، واسم فاعل من الفعل "نزل ينزل"، إذا حلّ. **أنظر: لسان العرب**، مج. ٦، ج. ٤٩، ٤٣٩٩ - ٤٤٠١.

- **معناها في الاصطلاح:** تطلق النازلة في عرف حملة الشرع على المسألة الواقعة الجديدة التي تتطلّب اجتهادًا، ويقصد بها كذلك الوقائع والمسائل المستجدة، والفتاوى، استنبطها المجتهدون المتأخرون، لما سئلوا عن ذلك، ولم يجدوا فيها رواية عن المتقدمين. وربما ترجع هذه التسمية إلى سببين، الأول: إما أنها أطلقت نازلة لملاحظة معنى الشدة، وذلك لما يعانيه الفقيه المفتي، من حرج في استخراج حكم النازلة، لشدة ورعه وخوفه من الخطأ، أما السبب الثاني: أنها سميت كذلك لملاحظة معنى الحلول، فهي قضية جديدة يجهل حكمها تحل بالناس. **أنظر:** الجيزاني، محمد بن حسين بن حسن، **"الاجتهاد في النوازل"**، مجلة العدل، وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية، ع. ١٩، السنة ٠٥، رجب ١٤٢٤ هـ، ١٤ – ١٥. وعليه يمكن أن توصف النازلة، بأنها واقعة جديدة وشديدة، وقد استنبط بعض أهل العلم، هذه الشروط من المعنى اللغوي للنازلة. واللافت للانتباه، أن الوصفين الأولين وصفان طبيعيان لمعنى النازلة، لأن المسألة التي تحتاج إلى اجتهاد شرعي في معظم الأحيان، لا بد أن تكون قد وقعت، وكانت من المسائل الجديدة، وهذا في جميع المسائل، ثم تختص النازلة بكونها شديدةً، بحيث ينشغل بها المسلمون في مجموعهم، وتستدعي موقفًا اجتهاديا شرعيا، وينتج عن ترك الاجتهاد فيها ضرر على الأمة. **أنظر:** الجيزاني، محمد بن حسين، **فقه النوازل**، دراسة تأصيلية تطبيقية، (ط.٢،. الرياض: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٦م)، ١/ ٢٢-٢٥.

ويعتبر الاجتهاد في النوازل من فروض الكفاية، حيث يتعيَّن على من يجد في نفسه الكفاءة ، وبإمكانه النظر في المسائل المستجدة القيام بها، وخاصة عندما يصعب وجود من يستطيع النظر فيها. ومن شروط الواقعة المفتى فيها، أن تكون من المسائل النازلة بالمسلمين، أما المسائل التي لم تحدث، فيكره النظر فيها وقد تحرم. أما أهمية الاجتهاد في النوازل، فتظهر في إحياء الدين وتجديده، وبيان صلاح الشريعة لكل زمان ومكان، وإيقاظ الأمة، ودعوة جادة وصريحة إلى تحكيم الشريعة في جميع جوانب الحياة، وإبراز حيوية الإسلام وتفاعله مع كل العصور. ويحتاج الاجتهاد في النوازل إلى ثلاثة ضوابط: وهي أن يكون الناظر فيها من أهل الاجتهاد، أي: أن يتصف بالإحاطة بأدلة الأحكام، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، ومواقع الإجماع، والخلاف، وصحيح وضعيف الحديث، والعلم بلسان العرب، والتمكن من أصول الفقه، والتفاني بغرض بلوغ الفتوى السليمة. أما الضابط الثاني، فالمفتي مطالب بأن يكون واسع الاطلاع، وفاقه للواقع، حتى يستطيع التصور التام للنازلة، وفهمها بشكل صحيح. أما الضابط الثالث، فيجب على المجتهد، أن يستند إلى دليل شرعي قوي، في إصدار حكمه. **أنظر:** الجيزاني، **الاجتهاد في النوازل**، ١٧- ٢١.

١٤٤- الأعراف، ١٩٩.

١٤٥- عزب، خالد محمد مصطفى، **تخطيط وعمارة المدن الإسلامية**، سلسلة كتاب الأمة، (ط.١، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، يوليو- أغسطس١٩٩٧م)، ع. ٥٨، السنة ١٧، ٨١- ٨٣.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

١٤٦- **سنن ابن ماجة**، كتاب الأحكام، ١٠٦/٣.

١٤٧- عزب، المرجع السابق، ٨٤ - ٨٥.

١٤٨- نفسه، ٨٦ - ٨٧.

١٤٩- أكبر، جميل عبد القادر، **عمارة الأرض في الإسلام، مقارنة الشريعة بأنظمة العمران الوضعية**، (ط.٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م)، ٢٦٠.

١٥٠- **الخَرَّازون**: مفردها الخَرَّاز، الخَرْزُ: خياطة الأدَم، خرز الخف، يخرِزه ، يخرُزه خرزا، والخَرَّاز: صانع الخُفِّ والأحذية، وحرفته الخِرَازة. **أنظر**: ابن منظور، **لسان العرب**، مج. ٢، ج. ١٣، ١١٣٠.

١٥١- ابن سهل، أبو الإصبغ عيسى (ت. ٤٨٦هـ / ١٠٩٣م)، **ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام**، تح. يحي مراد، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٧ م)، ٦٠٠.

١٥٢- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت.٩١٤ هـ / ١٥٠٨م)، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تح. محمد حجي وآخرون، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م)، ٦٩/٩.

١٥٣- الونشريسي، **المعيار**، ٤٤٥/٨، ٤٥٧.

١٥٤- **الضَوْضَاء**: ضوضَأ ضوضَأة: صاح، وجلَّب، ويقال: ضوضأ القوم: صاحوا، واختلطت أصواتهم في الجدال، أو النزاع، ونحوه، والضوضاء أو الضوضى: أصوات الناس المزعجة. **أنظر**: **المعجم الوسيط**، ٥٤٦.

١٥٥- الهذلول، صالح بن علي، **"التحكم في استعمالات الأراضي في المدينة الإسلامية"**، المنهل، دارة المنهل للصحافة والنشر جدة، ع. ٥١٩، م. ٥٦، أكتوبر- نوفمبر ١٩٩٤م ، ٧٧- ٨٠.

١٥٦- ابن سهل، **ديوان الأحكام الكبرى**، ٦٥٨.

١٥٧- نفسه، ٦٦٩.

١٥٨- ابن الرامي البناء، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللخمي (ت. ٧٣٤هـ/ ١٣٣٤م)، **الإعلان بأحكام البنيان**، تح. فريد بن سليمان، (تونس: مركز النشر الجامعي، ١٩٩٩م)، ٥٩-٦١.

١٥٩- نفسه، ٦٢- ٦٣.

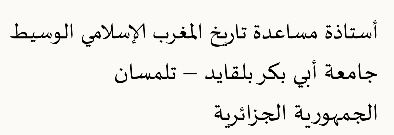
١٦٠- نفسه، ٦٤.

١٦١- البرزلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي (ت٨٤١ هـ / ١٤٣٨م)، **فتاوى البرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، تح. محمد الحبيب الهيلة، (ط.١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م)، ٣٨٨/٤- ٣٨٩.

١٦٢- الونشريسي، **المعيار**، ٤٤٥/٨.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

شرقي الأندلس بعد المرابطين
(٥١٨ – ٥٤٥ هـ/ ١١٣٤ – ١١٥١م)



مغنية غرداين

أستاذة مساعدة تاريخ المغرب الإسلامي الوسيط
جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

مغنية غرداين، شرقي الأندلس بعد المرابطين (٥١٨ – ٥٤٥هـ/ ١١٣٤ – ١١٥١م).- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٧٠ – ٧٥.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

بعد أن انهار سلطان المرابطين في الأندلس ظهرت في البلاد قيادات محلية، سرعان ما اختفت بعد دخول الموحدين لبلاد الأندلس، إلا أن منطقة شرقي الأندلس عرفت بعد المرابطين مرحلة تاريخية مهمة، حيث آلت إمارتها إلى ابن مردنيش، هذا الأخير الذي اختلف المؤرخون في أصله وتضاربت الآراء في كيفية توليه الإمارة، هذه الإمارة التي أثبتت سلطانه بها خلال وقت قصير، حيث اعترفت به الممالك النصرانية والإمارات الإسلامية، ومنها من تحالفت معه ولو لبعض الوقت كإمارة ابن همشك، الأمر الذي دفعه إلى الامتناع عن الدخول تحت طاعة الموحدين.

مُقَدِّمَةُ

بعد انهيار سلطان المرابطين بالأندلس، وظهور قيادات محلية أوقعت البلاد في فوضى عارمة، استدعت تواجد الموحدين في المنطقة للسيطرة على البلاد وإعادة تنظيمها، وهذا ما حدث فعلاً في غربي الأندلس وجنوبها ووسطها، لكن لشرقي الأندلس محطة تاريخية بعد عصر المرابطين، وقبل دخول الموحدين إليها تلزمنا بدراستها نظرًا لما تحتوي عليه من أحداث جديرة بالدراسة والتحليل. هذه المحطة التاريخية في الفترة الممتدة من نهاية حكم المرابطين في شرقي الأندلس إلى غاية بداية حكم الموحدين بالمنطقة، وهي الفترة التي أسس فيها ابن مردنيش إمارته بشرقي الأندلس، مما دفعنا إلى محاولة الوقوف على مدى أهمية وتأثير هذه الفترة على شرقي الأندلس والممالك المجاورة، وانطلاقًا من هذا نجد أنفسنا ملزمين بالإجابة على **التساؤلات** التالية: من هو ابن مردنيش؟ وما هو نسبه وأصله ؟ وما هي الظروف والعوامل التي أدت إلى توليه إمارة شرقي الأندلس؟

وللإجابة على هذه التساؤلات انتهجنا **خطة عمل** تضمنت التعريف بأصل ابن مردنيش وظروف توليه الإمارة كمبحث أول، ومبحث ثاني خاص بعلاقاته الخارجية مع الممالك والإمارات المجاورة النصرانية منها والإسلامية.

وقد اعتمدنا في دراستنا على مجموعة متواضعة من **المصادر والمراجع** منها: (كتاب "تاريخ إسبانيا الإسلامية" أو كتاب "أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام"، وهو كتاب جاء مختصرًا وشاملاً لتاريخ إسبانيا الإسلامية والمسيحية لصاحبه ابن الخطيب لسان الدين، وكتاب "الحلة السيراء" لصاحبه ابن الآبار محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي المتوفي سنة (٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م)، حققه حسين مؤنس، ويتناول الكتاب طائفة من تراجم رجال الثقافة في المغرب والأندلس من القرن الأول الهجري حتى أوائل القرن السابع، كما يتعرض الكتاب للكثير من الأحداث التاريخية خاصةً فيما يتعلق بالصراع بين الموحدين وابن مردنيش، إضافة إلى كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" لصاحبه أبو زيد عبد الرحمن المعروف بابن خلدون المتوفي (سنة ٨٠٨هـ/١٤٠٦م).

ولد ونشأ في تونس، تولى الكتابة بين الملوك في الأندلس والمغرب، ثم ارتحل إلى مصر، ويتكون كتابه هذا من سبعة مجلدات، المجلد الأول والمعروف بـ "المقدمة"، ويشير فيه إلى الموحدين خاصة في التعريف بأبي العباس الصقلي قائد الأسطول الموحدي، وأما الجزء السادس فإنه يحتوي على جزء كبير من تاريخ الموحدين مما جعلني أعتمد عليه بشكل كبير، وكتاب "الروض المعطار في خبر الأقطار" لصاحبه أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري المتوفي سنة (٨٦٦هـ/ ١٤٦١م)، من تحقيق إحسان عباس، فرغم أن الكتاب يصنف ضمن المعاجم الجغرافية لمدن الأندلس، إلا أن هذا لا يمنع من أنه يحتوي على معلومات تاريخية هامة عن المدن الأندلسية، وكتاب "المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين" لمؤلفه عبد الملك بن محمد بن صاحب الصلاة الباجي، المتوفي أواخر المائة السادسة للهجرة، وقد حققه الهادي التازي، ويستمد أهميته من كون مؤلفه معاصرًا للأحداث الموحدية، فهو مفيد لتتبع أحداث الصراع خاصةً في الأندلس، كما ينقل لنا الكتاب بعض الرسائل بين مسلمي الأندلس والخلفاء الموحدين، وبعض القصائد التي ألفت في شأن الموحدين، هذا وقد عاش المؤلف بعض الأحداث المهمة في الدولة الموحدية في الأندلس)، إضافة إلى بعض المراجع باللغتين العربية والأجنبية.

ومن بين الصعوبات التي واجهتنا أثناء البحث في هذا الموضوع هو تضارب آراء المؤرخين والمصادر في التواريخ والأحداث، لكن رغم ذلك حاولنا قد المستطاع ترجيح الرأي المنطقي حسب المصادر وتفسير الأحداث بشكل عقلاني وموضوعي، وذلك باعتمادنا على المنهج التاريخي العلمي القائم على جمع المادة التاريخية المتوفرة حول الموضوع، وسرد الأحداث وذكر المعلومات، وتحليلها بشكل عقلاني منطقي.

أولاً: أصل ابن مردنيش وتوليه الإمارة

هو أبو عبد الله محمد بن سعيد بن محمد بن سعد الجذامي بن مردنيش، وذلك باتفاق عدد كبير من المؤرخين والنسابة المتقدمين،[١] ويذكر لسان الدين بن الخطيب أنه محمد بن سعد بن محمد بن أحمد بن مردنيش الجذامي التجيي،[٢] والأرجح ما أورده النسابة المتقدمين واتفقوا عليه، وقد ولد (سنة ٥١٨هـ/ ١١٢٤م) في قلعة بنشكلة وهي إحدى قلاع طرطوشة،[٣] وتنسب الروايات العربية أن ابن مردنيش ينتمي إلى قبيلة جذامة[٤] العربية؛ إلا أن بعض الباحثين يجعلون أصله إسباني وأن جده دخل في ولاء الجذاميين فانتسب إليهم،[٥] كما يؤكد الباحثين على صحة ما أوردوه بخصوص نسب ابن مردنيش أن اسم "مردنيش"، أو "مردانيش"، أو "مرذنيش" ليس اسمًا عربيًا مما ينفي صلته بقبيلة جذامة ويوضح أن أصله من شبه جزيرة إيبيريا.[٦]

كما يرى البعض أن اسم " مردنيش" اسم إسباني وقد حرف عند تعريبه فهو كان ينطق بالإسبانية "مارتنيث" "Martinez" أو "مارثينيثي" "Martinizi" وتعني "ابن مارتين" وقد يكون للاسم علاقة بالأصول البيزنطية، حيث يرسم في أصله البيزنطي "Mardinius" ويتفق هذا مع انتسابه جغرافيًا لمنطقة قريبة من قرطاجنة[٧] البيزنطية.[٨]

كما أن ديار جذامة بن عدي بن الحارث بن مرة في الأندلس كانت ضمن شذونة[٩] وتدمير[١٠] واشبيلية وقرطاجنة بصفة عامة مناطق[١١] الثغر الأعلى[١٢]، وهي المنطقة التي ولد فيها "محمد بن سعد بن مردنيش"، وقد كانت صفاته وسلوكاته تمثل السلوكات الإسبانية، حيث كان يتشبه بالنصارى في الزي والسلاح واللجام والسروج، إضافة إلى ذلك أنه كان يجيد اللغة القشتالية ويفضل التحدث بها.[١٣]

هذا وقد عرف ابن مردنيش في المصادر الإسبانية باسم "الملك لوبو" "Rey Lobo"، أو "لب" "Lope" ومعناه الذئب،[١٤] وكان والده سعد واليًا على إفراغة[١٥] أيام المرابطين وقد أبدى كفاءة عالية وشجاعة فائقة أثناء محاصرة النصارى لهذه المدينة في أواخر سنة (٥٢٧هـ/١١٣٣م) مما اضطرهم إلى رفع الحصار، ثم عاودوه وبقي النصارى على هذه الحال إلى أن وفدت الإمدادات المرابطية بقيادة يحي بن غانية، حيث هاجم هذا الأخير جيش النصارى من الأمام، ثم خرج سعد بن مردنيش من المدينة وهاجم النصارى من الخلف مما أدى إلى قتل عدد كبير من أفراد جيش النصارى، ولم ينج إلا بعض القادة والفرسان من أصل ١٢ ألف مقاتل معظمهم من الأشراف والنبلاء ورجال الدين.[١٦]

ولما أظهر سعد بن مردنيش هذه الشجاعة والبسالة كافأه المرابطون فقدموه في جيوشهم وأحسنوا إليه، وقدم معه ابنه "محمد" مما ساعده على إتقان القيادة والرئاسة في زمانه بفضل ما تعلمه من أبيه حين كان مرافقًا له في جيوش المرابطين.[١٧]

وأما عمه "عبد الله بن مردنيش" صهر القاضي ابن عياض[١٨] ونائبه في بلنسية وساعده الأيمن في تأسيس إمارة الشرق،[١٩] وبالتالي يتضح أنّ محمد بن سعد بن مردنيش قد تربى في أسرة ذات إمارة ورئاسة ولها رجال معروفون بالشهامة والفروسية؛ ويذكر ابن الخطيب بعض صفات ابن مردنيش فيقول: "ساد من صغره بشجاعته ونجابته وصيت أبيه، فمال بذلك إلى القيادة وسنه إحدى وعشرون سنة، فارتفع إلى الملك الراسخ والسلطان الشامخ بفضل شجاعته وشهامته، فسما قدره وعظم أمره وفشا (فشي) في كل أمة ذكره...".[٢٠]

كما أن ابن مردنيش كان يهابه الجميع من قريب أو من بعيد ، إلا أنه كان كريمًا سخيًا، حيث كان له في كل أسبوع يومان يجلس فيهما مع ندمائه يسامرهم ويجود على قادته وخاصته وجنده، فيذبح البقرة في المواسم ويفرق لحومها على الجنود فملك بذلك قلوبهم وعاملوه بغاية الطاعة، كما أنه كان يهب الأموال في مجالسه، ويذكر أنه ذات يوم وهو جالس مع ندمائه وأصحابه في مجلس مترف بأواني فضية وذهبية وأرائك ولما كان آخر اليوم وهبهم كل ما كان في ذلك المجلس.[٢١]

ISSN: 2090 – 0449

لكن الكثير من الناس نقموا عليه نظرًا لحبه الكبير للخمر والرقص واللهو؛ والتشبه بالنصارى في اللباس والسلاح والسروج، وشغفه بالثقافة الإسبانية والتكلم باللغة القشتالية وإتقانها، ولجوئه للنصارى واحتمائه بهم، إذ كان يدعو إلى جيشه الكثير من المرتزقة من "البشكنس"،(٢٢) و"القطلان"،(٢٣) و"القشتال"،(٢٤) فيبني لهم الأحياء والمعسكرات والحانات ويقطع لهم الأراضي، حيث يذكر أنه اقتطع لأحد فرسان البشكنس الذي كان يُدعى "بيدرودي أثاجرا" مدينة شنتمرية،(٢٥) مع سائر مرافقها وأراضيها فأنشأ فيها الفارس "بيدرو" أسقفية،(٢٦) ولم يضايق هذا ابن مردنيش بل كانت له علاقات حميمية مع رجال الدين النصارى حيث منحه البابا إيوجين الثالث لقب الملك صاحب الذكر الحميد.(٢٧)

كل هذه الصفات التي اتصف بها "ابن مردنيش" الحميدة منها والدنيئة ساعدته على أن يكون صاحب إمارة شرقي الأندلس، التي وصلت إليه عن طريق ما تمخض من أحداث في منطقة شرق الأندلس، حيث تولى ابن عياض قائد جند الثغر أمر المنطقة بعد أن ناشده لذلك أهل مرسية وطلبوا منه تولي الإمارة، فلبى طلبهم وسار إليهم فتلقاه والي أريولة(٢٨) وسلمه إياها ثم واصل ابن عياض طريقه إلى مرسية فدخلها واجتمع حوله أهلها ولم يكن لصاحبها "ابن طاهر"(٢٩) سوء ظن بابن عياض الذي ما إن دخل القصر حتى انتزع من "ابن طاهر" سلطانه وعفا عنه، ويقال توقيرًا له وإشفاقًا لضعفه، وكان ذلك بتاريخ ١٠ جمادى الأولى سنة (٥٤٠هـ/١١٤٥م).(٣٠)

كما تم استدعاء ابن عياض من طرف جند بلنسية من أجل تولي أمورهم بعد أن خلعوا أميرهم "مروان بن عبد العزيز" وولوا أمورهم لـ "عبد الله بن محمد بن مردنيش" -عم محمد بن سعد بن مردنيش- إلى حين وصول ابن عياض، هذا الأخير الذي بويع بالإمارة أواخر شهر جمادى الأولى سنة (٥٤٠هـ/ ١١٤٥م) فأقام فيها ونظم شؤونها، ثم غادرها بعد أن دعا لابن هود.(٣١)

وانطلاقًا من الأحداث التي ذُكرت سابقًا، وبناءً على ما اتصف به ابن عياض كما ورد في بعض المصادر والمراجع أنه كان جنديًا عظيمًا، رجلاً صالحًا ورعًا وافر الحزم يقدرون النصارى فروسيته ويتجنبون لقاءه، فإنه استطاع أن يستمر في حكم بلاد شرق الأندلس بلا منازع مدة سنة وتسعة أشهر وعشرين يومًا إلى أن انقطعت صلته بالحياة في يوم ٢٢ ربيع الأول ٥٤٢هـ/٢١ أوت ١١٤٧م.(٣٢)

وقد اختلفت المصادر حول وفاته حيث يذكر ابن الأبار أنه توفي بعد مرض جراء إصابته بسهم في إحدى حروبه ضد القشتاليين،(٣٣) وتذكر مصادر أخرى أنه قُتل خلال معركة نشبت بينه وبين قوم يدعون باسم "بنو جميل" على مقربة من بلش،(٣٤) وحمل جثمانه إلى بلنسية ودفن بها، وقام على مواراته صهره،(٣٥) ونائبه على بلنسية محمد بن سعد بن مردنيش(٣٦) الذي تولى الإمارة بعده في شرق الأندلس، وتختلف المصادر التاريخية في كيفية أو سبل توليه الإمارة لكنها معظمها تربط بين وفاة ابن عياض وتولية ابن مردنيش الإمارة، فتذكر بعض المصادر أنه أعلن للناس أن ابن عياض لما حضرته الوفاة عهد له بتوليه الإمارة من بعده فبايعه الناس على الإمارة،(٣٧) وتذكر بعض مصادر أخرى أن ابن عياض لما حضرته الوفاة أشار إلى من اجتمع إليه من الأعيان والجند بتولية ابن مردنيش الإمارة من بعده، وهناك مَن أشار إليه بأن يعهد بها لابنه لكنه أبى وقيل أنه امتنع عن ذلك لما كان عليه ابنه من شرب الخمر وإغفال عن الصلاة،(٣٨) وقيل أن أهل بلنسية بايعوا ابن مردنيش ونصبوه أميرًا عليهم دون عهد سابق له من ابن عياض.(٣٩)

ومن ثَم فإنه يمكن القول؛ أنه إذا أخذنا بالرأي الأول الذي يقول بأن ابن عياض عهد بالإمارة إلى ابن مردنيش، فيتضح أن هذا الرأي يوافق الرأي الذي يقول أن ابن عياض توفي بعد مرض جراء السهم الذي أصابه في حربه ضد النصارى، وأما إذا أخذنا بالرأي الثاني الذي يقول بأن أهل بلنسية بايعوا ابن مردنيش دون عهد سابق، فإن هذا الرأي يوافق الرأي القائل بأن ابن عياض قُتل في معركته مع "بنو جميل"، والأرجح الرأيين الأولين نظرًا لأنهما وردا في معظم المصادر القريبة من تلك الفترة مثل عبد الواحد المراكشي.

أما عن مرسية، فقد اختار أهلها للإمارة عليهم وتولي شؤونهم نائب ابن عياض "أبا الحسن علي بن عبيد"، لكنه لم يحتفظ بها سوى فترة قصيرة، ففي أواخر جمادى الأول ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م تخلى عنها لابن مردنيش،(٤٠) وأصبح أميرًا على كامل منطقة شرق الأندلس، وكان ذلك في شهر جمادى الأولى سنة ٥٤٢هـ/١١٤٧م،(٤١) حيث أصبح يتربع على مساحة واسعة من بلاد الأندلس تمتد من أسوار ألمرية شمالاً إلى حدود غرناطة جنوبًا، ومن الساحل المطل على البحر المتوسط غربًا إلى قرطبة شرقًا.(٤٢)

هذا وكانت لابن مردنيش علاقات متينة مع الإمارات والممالك النصرانية بما فيها الإسبانية، حيث كان يدفع الإتاوات لكافة الممالك، مما أجبره على فرض غرامات ورسوم مختلفة وقاسية نوعًا ما على رعاياه المسلمين،(٤٣) وكانت تربطه أيضًا علاقات مع الإمارات والممالك الإسلامية مما يدل على أنه كان مهتمًا بالعلاقات الخارجية فترة توليه الإمارة.

ثانيًا: علاقات ابن مردنيش الخارجية

عزم ابن مردنيش في بداية الأمر على الاستقلال بإمارته، إلا أنه كان شديد الحرص على ربط علاقات خارجية متينة مع الإمارات والممالك المجاورة لإمارته الإسلامية منها علاقته بـ ابن همشك،(٤٤) الذي كان يعتبره ابن مردنيش ندًا له في المنطقة، وقد حاول ابن مردنيش استمالته وضمه إلى جانبه، حيث عقد معه صلة مصاهرة(٤٥) وقربه منه وجعله قائدًا لجيوشه، حتى وصف أنه سيف ابن مردنيش يسلطه على كل من عصاه ويقود له الجيوش ويفتتح البلاد(٤٦) باسمه مما جعل ابن مردنيش يوليه مدينة مرسية.(٤٧) وقد اتحد ابن مردنيش مع ابن همشك في عدة أمور منها أنهما اتحدا على محاربة الموحدين، كما اتحدا على بناء علاقات تعاون حميمة مع

دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

النصارى، وبالتالي فإن علاقات ابن مردنيش مع الممالك والإمارات النصرانية تعددت إلى خارج الجزيرة.

فقد عقد ابن مردنيش سنة (٥٤٣هـ/١١٤٨م) معاهدة صلح مع بعض الجمهوريات الإيطالية مدتها عشر سنوات تعهد بموجبها على أن يدفع إتاوة قدرها ١٠ آلاف دينار مرابطية كل عامين، وأن يبني للرعايا الإيطاليين في بلنسية فندقًا يزاولون فيه تجارتهم في حين تعهدت الجمهوريات الإيطالية من جهتها بأن لا تلحق أضرارًا برعايا ابن مردنيش أو الملك لوبو كما كان يسميه النصارى،[٤٨] كما كان ابن مردنيش يراسل كثيرًا من ملوك النصارى ويبعث إليهم بالهدايا القيمة تتمثل في الذهب والحرير والخيل والجمال. هذا وقد عقد ابن مردنيش معاهدتين مع مملكتي قشتالة وأراغون[٤٩] (Aragon) بعد أن أدرك ما اتفقا عليه ملكا هاتين المملكتين بموجب معاهدة سميت بمعاهدة تطيلة[٥٠] سنة (٥٤٥هـ/١١٥١م)، وقد نصت هذه المعاهدة على تقسيم بلاد الأندلس بين الملكين حيث تمثل نصيب الملك أراغون في شرقي الأندلس مع توليه حكم كل من مرسية وبلنسية بشكل تابع لملك قشتالة،[٥١] فكان رأي ابن مردنيش أن يعاهد النصارى ويهادنهم أفضل له من أن يواجههم، ويدخل معهم في صراع هو في غنى عنه، خاصةً وأنه يميل للحياة والثقافة القشتالية وبالتالي فقد عقد معاهدتين الأولى كانت مع ألفونسو السابع ملك قشتالة مدتها أربع سنوات تعهد فيها ابن مردنيش بما يلي:

- أن يكون حاكمًا على مرسية وبلنسية وما تبعهما باسم ملك قشتالة.
- أن يدفع جزية أو إتاوة سنوية مقدارها ٥٠ ألف مثقال ذهب.[٥٢]

وأما الاتفاقية الثانية، فقد وقعها ابن مردنيش مع ملك أراغون مدتها هي الأخرى أربع سنوات ونصت هذه الاتفاقية على:

- أن يدفع ابن مردنيش جزية أو إتاوة سنوية إلى ملك أراغون مقدارها ٥٠ ألف مثقال ذهب.[٥٣]

وإضافة إلى هذا فإن ابن مردنيش كان يجلب الكثير من المرتزقة النصارى من المملكتين (قشتالة وأراغون) وغيرهم، فيبني لهم الأحياء والحانات وينفق عليهم الأموال والهدايا ويشركهم في حروبه ويستعين بهم على أعدائه.[٥٤]

وقد عادت هذه العلاقات على ابن مردنيش بانعكاسات سلبية، تمثلت في إثقال كاهل رعيته بالضرائب ليستطيع تسديد الإتاوات، فقد فرض الضرائب على التجارة وعلى البقر والغنم؛ بل وصل به الأمر إلى فرض رسوم على الأعراس والمآتم، مما أدى إلى تكدس السلع في الدكاكين نظرًا لغلاء سعرها، وانتشر الفقر بين رعاياه.[٥٥]

كما ترتب بموجب هذه المعاهدات التي عقدها ابن مردنيش مع النصارى عجز في الدفاع عن المعاقل الإسلامية ونجدتها من النصارى، فقد كان عجزه عن نجدة مدن الثغر الأعلى وعلى رأسها ألمرية؛ التي شن عليها ألفونسو السابع حملة صليبية ضمت الجنود القطلانيين والإيطاليين وبعض الحشود من وراء جبال البرانس منهم الفرنسيين،[٥٦] وكانت ألمرية تابعة لابن مردنيش قبل أن يغزوها النصارى و أقام عليها أحد أقاربه اسمه محمد بن سعد.[٥٧]

ويصف أحد المؤرخين المعاصرين هذه الحملة فيقول: "ملأ النصارى السهل بجيوشهم الضخمة وخربوا الحقول واستاقوا الماشية وساروا نحو ألمرية... ويتألف جيشهم من صفوف لا تحصى من الفرسان والمشاة فامتلأت بهم الجبال والسهول... ورأى المسلمون أن لا أمل لهم في النجدة فخرجوا مرارًا لمقاتلة النصارى وفقدوا خيرة فرسانهم... ثم بدؤوا المفاوضة وسلموا المدينة للأذفنش بعد حصار دام ثلاثة أشهر... وكان ذلك في أواخر سنة (٥٤٢هـ/١١٤٧م)".[٥٨]

وانطلاقًا من هذا الوصف لهذه الحملة يفهم أن النصارى قد سبوا وغنموا ونهبوا وقتلوا وأسروا، ومن بين الذين قتلوا العالم الجليل "الحافظ أبو محمد عبد الله الرشاط المري"،[٥٩] وابن مردنيش لم يحرك ساكنًا نظرًا لالتزامه بما عقده من معاهدات واتفاقيات، رغم أنه كان لم يعقد بعد المعاهدتين سابقتي الذكر- معاهدته مع ملك قشتالة ومعاهدته مع ملك أراغون- ذلك لأنهما عقدتا على إثر انعقاد معاهدة تطيلة بين ملك قشتالة وملك أراغون ومعاهدة تطيلة كانت سنة (٥٤٥هـ/١١٥١م)، بينما سقوط ألمرية كان حسب ما جاء في وصف الحملة سنة (٥٤٢هـ/١١٤٧م) أي في السنة الأولى من تولي ابن مردنيش الحكم في شرقي الأندلس.

هذا ولم يكتف النصارى بغزو ألمرية فقط، بل وجهوا أنظارهم إلى مدينة طرطوشة، حيث دعا البابا أيوجين الثالث إلى حملة صليبية لغزو المدينة؛ وكان على رأس الحملة أمير برشلونة[٦٠] في مملكة أراغون الكونت "رامون برنجير" وحاصروها مدة ٤٠ يومًا، وقد دافع المسلمون عنها بكل شجاعة آملين في أن تردهم نجدة من بلنسية، لكنهم يئسوا فسلموا المدينة صلحًا بتاريخ ١٦ شعبان ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م.[٦١]

وهذه المدينة كانت خاضعة أيضًا لابن مردنيش، لكنه لم يتحرك لإنقاذها؛ فقد كانت معاهداته مع ألفونسو السابع والكونت رامون برنجير تحول دون ذلك كما أن معاهداته مع الجمهوريات الإيطالية تنص على أن لا يلحق أي ضرر برعاياه من طرف الجمهوريات الإيطالية؛ إلا أنها ساهمت في الحملة ضد ألمرية وضد عدة مدن أخرى.[٦٢]

هذا عن علاقاته بالممالك والإمارات النصرانية وانعكاساتها، وأما عن علاقاته بالإمارات الإسلامية خارج الأندلس؛ فنجد معظم المصادر والمراجع التاريخية تولي أهمية كبرى في هذا الصدد علاقته بالدولة الموحدية، فقد كانت دائمًا علاقة متوترة ومتأزمة، فقد كان ابن مردنيش حركة من الحركات المناوئة للحكم الموحدي في بلاد الأندلس، وقد كان ابن مردنيش معارضًا للحكم الموحدي، لأنه كان يسعى لتوسيع نفوذه في كافة أقطار بلاد الأندلس، وكان تواجد الموحدين في الأندلس يحول بينه وبين تحقيق هدفه، وفي نفس

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

الوقت كان الموحدون يهدفون إلى إخضاع ابن مردنيش والسيطرة على كافة أرجاء البلاد الأندلسية، فأهداف الطرفين هذه أدت بهما إلى الدخول في صراع طويل الأمد.

خاتِمَةٌ

ومما سبق ذكره يمكن القول؛ أن ابن مردنيش استطاع الانفراد بحكم شرقي الأندلس، وتأسيس إمارة بالمنطقة، وكانت له علاقات خارجية مختلفة سواء كانت ودية أو عدائية، إلا أنها أثبتت اعتراف الأطراف الخارجية بإمارته وحكمه للمنطقة، ومحاولة توسيع نفوذه في الأندلس، مما جعله يمتنع عن الدخول في طاعة الموحدين خاصةً بعد أن اعترفت بإمارته الممالك النصرانية، وحتى الجمهوريات الإيطالية، وكذلك تحالفه مع ابن همشك زاده تعنتًا في رفض الدخول في طاعة الموحدين ومبايعتهم وتقديم الولاء لهم، ومع الوقت أعلن ابن مردنيش بشكل صريح عن مناوئته للموحدين.

الهَوامِشُ:

(١) القلقشندي أبو العباس أحمد بن علي: **الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ج١، ط٢، دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص١٦، وأنظر أيضًا: شمس الدين الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج٢٠، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ١٩٩٣، ص٤١، وأنظر كذلك: شمس الدين بن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، ج٢، ط١، دار صادر، بيروت، لبنان (د.ت)، ص١٣١- ١٣٥.

(٢) لسان الدين بن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٢، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٣، ص٨٥.

(٣) **طرطوشة** Tortosa: مدينة شمال شرق الأندلس بينها وبين بلنسية مسيرة أربعة أيام، لها صور حصين وقصبتها من أمنع القصبات في الأندلس، تطل على البحر، سقطت في يد الإفرنج سنة٥٤٣هـ، أنظر: كمال السيد أبو مصطفى: **تاريخ مدينة بلنسية الأندلسية في العصر الإسلامي (٩٥-٤٩٥هـ/ ٧١٤-١١٠٢م)- دراسة في التاريخ السياسي والحضاري**، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، مصر، (د.ت)، ص ٤٧، وأنظر أيضًا: الحميري: **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٥، ص٢٢٣.

(٤) **جذامة**: هي قبيلة عربية يمنية تنسب إلى شيخها جذام بن علي بن الحارث بن مرة بن أحمد بن زيد بن يشجب بن عريب ابن زيد بن كهلان، أنظر: القلقشندي: **الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان**، ج١، ص١٥.

(٥) هشام أبو رميلة: **علاقات الموحدين بالممالیك النصرانية والدول الإسلامية في الأندلس**، ط١، دار الفرقان، عمان، الأردن، ١٩٨٤، ص ١٠٧- ١٠٨.

(٦) كمال السيد أبو مصطفى: **محاضرات في تاريخ المغرب الإسلامي وحضارته**، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، ٢٠٠٧، ص ٢٨٥.

(٧) **قرطاجنة**: هذا الاسم لثلاثة مواضع أحدها في الأندلس عند جبل طارق، والثانية قرطاجنة الخلفاء في الأندلس، والثالثة في إفريقية، والمقصودة هنا الثانية قرطاجنة الخلفاء، وهي من كورة تدمير، وهي مدينة قديمة أزلية ومنها إلى مرسية في البر أربعون ميلاً، ولها إقليم يسمى الفندون، كثيرة الخصب الرخاء المتتابع، أنظر: الحميري، المصدر السابق، ص ٤٦٢.

(٨) محمد عبد الله عنان: **دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثالث، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، قسم١، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ١٩٩٢، ص ٣٦٦-٣٦٧، وأنظر أيضًا: عبد الله علي علام: **الدولة الموحدية في المغرب في عهد عبد المؤمن بن علي**، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨، ص١٧١.

(٩) **شذونة**: مدينة في الأندلس تطل على البحر المتوسط، مشهورة بالرخاء وكذلك بصيد السمك، أنظر: الحميري: المصدر السابق، ص٣٣٩.

(١٠) **تدمير**: من مدن شرق الأندلس سميت نسبة إلى ملكها القوطي تدمير، أنظر: المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١١) هشام أبو رميلة: المرجع السابق، ص ١٠٨.

(١٢) **الثغر الأعلى**: هي المنطقة الحدودية الشرقية للأندلس المسلمة مع ممالیك إسبانيا المسيحية، أنظر: الحميري، المصدر السابق، ص ١٤٩.

(١٣) لسان الدين بن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٢، ص ٣٨.

(١٤) محمد عبد الله عنان: المرجع السابق، ع٣، ق١، ص ٣٦٦.

(١٥) **إفراغة**: تقع على نهر سنكا جنوب غربي لاردة، وقد انتصر فيها يحي بن غانية على ألفونسو المحارب سنة ٥٢٨هـ، أنظر: عبد الله علام: **الدولة الموحدية**، ص ١٧٧.

(١٦) محمد عبد الله عنان: المرجع السابق، ع٣، ق١، ص ١٢٢.

(١٧) لسان الدين بن الخطيب: **أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، تحقيق: إ.ليفي، بروفسنال، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ٢٠٠٦، ص ٢٦٠.

(١٨) **القاضي ابن عياض**: هو عبد الرحمن بن عياض، وتذكر المصادر أنه كان صالحًا مجاب الدعوة رقيق القلب سريع الدمعة، إلا أنه إذا جد الجد وركب وأخذ سلاحه فلا يقوم له أحد حتى أن النصارى كانوا يعدونه ١٠٠ فارس، أنظر: عبد الواحد المراكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تر: صلاح الدين الهواري، ط١، المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٦، ص١٥٤، وأنظر: عبد الله علي علام: المرجع السابق، ص ١٦٨، وأنظر أيضًا: ابن الخطيب: **الإحاطة**، ج٢، ص ٢٢٨.

(١٩) هشام أبو رميلة: المرجع السابق، ص١٠٧.

(٢٠) لسان الدين بن الخطيب: **الإحاطة**، ج٢، ص ٨٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٢٢) **البشكنس**: ويطلق عليهم أيضًا اسم الباساك، وموطنهم من شمال شرق الأندلس، أنظر: أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق: إحسان عباس، ج٥، ط١، الدار العربية للنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨١، ص ٥٣٢.

(٢٣) **القطلان**: وهم من مملكة قطلونية، أنظر: عبد الله علي علام: المرجع السابق، ص ١٨٨.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

(٢٤) **القشتال**: نسبة إلى مملكة قشتالة عاصمتها طليطلة والتي استردها الملك ألفونسو السادس أيام ملوك الطوائف، أنظر: المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٢٥) **شنتمرية** أو شنتبرية Santaver: تقع بجوار حدود سرقسطة الجنوبية، وكانت حاضرة مملكة بني رزين عهد ملوك الطوائف، مما جعل الإسبان يطلقون عليها كلمة Albarracin، أنظر: لسان الدين بن الخطيب: **الإحاطة**، ج٢، ص٨٧، وأنظر: أعمال الأعلام، ص ٢٦١.

(٢٦) محمد عبد الله عنان: المرجع السابق، ع٣، ق١، ص٣٦٦.

(27) Rosseeuw ST – Hilaire: ***Histoire d'éspagne depuis les premiers temps jusqu'à la mort de -FerdimandVII***, T4, Paris,1844,P. 418.

(٢٨) **أريولة** Orihiela: وهي مدينة قديمة أزلية تقع بالغرب من بلنسية وقرطاجنة ومعناها: "الذهبية"، أنظر: ابن صاحب الصلاة: المصدر السابق، ص ٤٢٣، وأنظر أيضًا: الحميري: المصدر السابق، ص ٣٣٧..

(٢٩) **ابن طاهر**: وهو أبو عبد الرحمن بن طاهر كان جده أميرا على مرسية في عهد ملوك الطوائف، كما كان عالمًا أديبًا وكان له نفس اسم حفيده الذي كان هو الآخر عالمًا فاضلاً، أنظر: عبد الله علي علام، المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٣٠) هشام أبو رميلة: المرجع السابق، ص ٨٤، وأنظر: عبد الله علي علام: المرجع السابق، ص ١٦٧- ١٦٨.

(31) Rosseeuw ST – Hilaire,op-cit, P.45.

(٣٢) هشام أبو رميلة: المرجع السابق، ص ٨٩، وأنظر أيضًا: شكيب أرسلان: **الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية**، مج٣، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٠٩، ص ٤٢٧.

(٣٣) ابن الآبار: **الحلة السيراء**، تحقيق: حسين مؤنس، ج٢، ط٢، دار المعارف، لبنان، ١٩٨٥، ص ٢٣٢.

(٣٤) **بلش**: تحريف للكلمة اللاتينية vallis بمعنى وادي، وتسمى حاليًا velez وتقع في غرب مالقة بينهما نحو ٣٤ كلم وهي مدينة حسنة بها مسجد عجيب وفيها الأعناب والفواكه والتين مثل مالقة، أنظر: لسان الدين بن الخطيب: **خطرة الطيف - رحلات في المغرب والأندلس**- تحقيق وتقديم: أحمد مختار العبادي، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان،٢٠٠٣، ص ٧٦.

(٣٥) يذكر المراكشي في المعجب أنه لم يكن صهره فقط، بل كان أيضًا خادمه يحمل له السلاح ويتصرف بين يديه في حوائجه، أنظر: عبد الواحد المراكشي: **المعجب**، ص ١٥٤.

(36) José Andrés Gallego: ***Historia general de Espagnay, America***, Ediciones Riolp 1992, P. 472.

(37) Ibid, P. 473.

(٣٨) عبد الواحد المراكشي: **المعجب**، ص ١٥٤- ١٥٥.

(٣٩) محمد عبد الله عنان: المرجع السابق، ع٣، ق١، ص ٣٦٤.

(40) Piere Guichard: ***Espagne et la Sicile musulmanes aux 11 et 12 siècles***, presses universitaires, Lyon 1990,p 27.

(٤١) هشام أبو رميلة: المرجع السابق، ص ١٠٩.

(42) Bernard F.Reilly: ***Castilla Under King Alfonso***, University New York, 1975, P. 154.

(٤٣) لسان الدين بن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٢، ص ٨٧، أعمال الأعلام، ص٢٦١.

(٤٤) **ابن همشك**: يسميه ابن أبي زرع "إبراهيم" ويسميه عبد الواحد المراكشي "عبد الله" وعلى رأي ابن أبي زرع سار معظم المؤرخين، وأبوه هو محمد بن علي بن همشك بفتح الهاء وضم الميم وسكون الشين، وهو ينتمي إلى أصل نصراني لم يختلف فيه المؤرخون وكلمة همشك إسبانية حرفها العرب من كلمة هيموشيكو (Hemochico) ومعناها حسب ما يذكر ابن الخطيب – مقطوع الأذن- إذ كان جده مقطوع الأذن، فعرف بهذا اللقب عند المناداة عليه في الحروب، وقد نشأ ابن همشك في سرقسطة، ولما كبر قليلاً اتصل بخدمة ابن هود فلما سقطت سرقسطة في يد النصارى التحق بخدمة النصارى لفترة قصيرة، ثم فضل خدمة المرابطين فكان له ذلك حيث ألحقه يحي بن غانية بمدينة قرطبة وقد كان ابن همشك قاسيا متطرفا جبارا وقد بدت قسوته بشكل جلي على المسلمين في موقعة تل السبيكة بغرناطة، أنظر: ابن الخطيب: أعمال **الأعلام**، ص ٢٦٣، وأنظر: عبد الله علي علام: المرجع السابق، ص ١٧٢، وأنظر أيضًا: حسين مؤنس: **موسوعة تاريخ الأندلس**، ج٢، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ١٩٩٦، ص ١١٧.

(٤٥) تزوج ابن مردنيش ابنة إبراهيم بن همشك وتسمى صبيحة، ثم طلقها بعد أن ساءت علاقته مع والدها، أنظر: ابن خلدون: **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ج٦، ط٢، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٣٩، وأنظر أيضًا: هشام أبو رميلة: المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٤٦) لسان الدين بن الخطيب: **الإحاطة**، ج١، ص١٦٠.

(٤٧) هشام أبو رميلة: المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٤٨) محمد عبد الله عنان: المرجع السابق، ع٣، ق١، ص٣٦٧.

(٤٩) **أراغون** (Aragon): مملكة مسيحية نصرانية في الأراضي الأندلسية في الشمال الشرقي، عاصمتها برشلونة، تقع بين جرندة وطركونة التي سقطت على يد النصارى في عهد الأمير الحكم بن هشام الربضي الأموي سنة ١٣٥هـ، أنظر: الحميري: المصدر السابق، ص٨٧.

(٥٠) **تطيلة**: مدينة تقع شرقي سرقسطة يجري بها نهر كالش وهي مدينة آمنة حيث أن أبوابها لا تغلق أبدًا وتتبعها مدينة طرسونة، أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٥١) هشام أبو رميلة: المرجع السابق، ص١٠٩.

(52) Remiro Gaspar: ***Histoire de Murcia Musulmana***, university of Michigan, U.S.A 1905 - 53, P. 191-195.

(٥٣) هشام أبو رميلة: المرجع السابق، ص ١١١.

(٥٤) لسان الدين ابن الخطيب: **الإحاطة**، ج٢، ص٨٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٥٦) يوسف أشباخ: **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، تر: عبد الله عنان، ج١، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٩٦، ص ٢٣٤.

(٥٧) تذكر بعض المصادر أنها كانت إمارة مستقلة يحكمها القراصنة، وسبب غزو النصارى لها اتخاذ القراصنة من مرساها وكرًا لسفنهم يخرجون منها للإغارة على شواطئ إسبانيا المسيحية وشواطئ فرنسا وإيطاليا الجنوبية، أنظر: السيد عبد العزيز سالم: **تاريخ مدينة ألمرية الإسلامية- قاعدة أسطول الأندلس**- مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٤، ص ٩٤.

(٥٨) يوسف أشباخ: المرجع السابق، ج١، ص ٢٣٥.

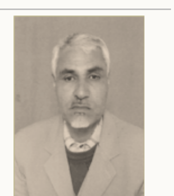
(٥٩) أحمد بن محمد المقري: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ج٦، ط١، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٤٩، ص٢٠٦.

(٦٠) **برشلونة**: مدينة تقع شمال شرق الأندلس بين جرندة وطركونة سقطت في يد النصارى في عهد الأمير الحكم بن هشام الربضي الأموي سنة ١٨٥هـ، ويقال أنها تقع على شاطئ المتوسط شرقي الأندلس يتم الدخول والخروج منها إلى الأندلس على باب الجبل المسمى بهيكل الزهرة ويسميها ابن الخطيب أرغون وبرجلونة وتسمى بأراغون، أنظر: الحميري: المصدر السابق، ص ٨٧، وأنظر أيضًا: ابن صاحب الصلاة: **المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين**، تحقيق: عبد الهادي التازي، ط٣، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧، ص ١٥٣- ١٥٤.

(61) Bernard Reilly: op-cit ,P. 162.

(٦٢) محمد عبد الله عنان: المرجع السابق، ع٣، ق١، ص ٣٧٢.

تاريخ الحركة الأدبية في الأندلس
"الأعلم الشنتمري في ظل دولة بني عباد ملوك إشبيلية نموذجًا"



عبد الرحمان بن لحسن

أستاذ مساعد النقد الأدبي
كلية الأدب العربي واللغات والعلوم
جامعة بشار – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عبد الرحمان بن لحسن، تاريخ الحركة الأدبية في الأندلس: الأعلم الشنتمري في ظل دولة بني عباد ملوك إشبيلية نموذجًا.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٧٦ – ٨٣.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخّصْ

لا يختلف اثنان أن الحركة الأدبية في الأندلس كانت نشيطة ومزدهرة وذلك للأسباب التالية: استقرار العرب في الأندلس زهاء ثمانية قرون (٩٢هـ-٧١١م إلى ٨٩٧هـ-١٤٩٢م). وتشجيع الحكام - الذين كانوا بدورهم طلاب علم وأدباء وشعراء– العلماء وتحفيزهم وتقديم الهدايا والعطايا لهم. وجلب العلماء من المشرق والتقرب إليهم. وإنشاء الدواوين المختلفة وإقامة الندوات والمناظرات. بالإضافة إلى البيئة الساحرة والجمال الفتان. وبالتالي خاضوا جميع الفنون وبرعوا فيها، ففي الشعر نظموا في الأغراض التقليدية وتوسعوا فيها كالغزل والتصوف والرثاء وطوروها، فنجد رثاء المدن والممالك وشعر الاستغاثة، الموشحات والأزجال، الشعر التعليمي الذي انفردوا به على شكل النظم (قواعد وأحكام) في اللغة والفقه والتاريخ. أما في النثر فقد تخصصوا في الخطابة والرسالة والمناظرة والمقامة، وكل منها كان له ظروف إيجادها وحدوثها. لا يكفي المقام لسردها والتوسع فيها، ولذلك فقد أنجبت الأندلس فطاحل وعمالقة في شتى الفنون، وسوف تتناول صفحات المقال أحدها وهو الأعلم الشنتمري، نظرًا لمكانته وصولته، وإسهاماته في جوهرتنا الأندلس.

مُقَدِّمَة

كَثُرَ المشتغلون باللغة من الأندلسيين والمشرقيين الذين هاجروا إلى الأندلس فتركوا طائفة نفيسة من المعاجم والشروح اللغوية، وكتب الصرف والنحو، واشتهر منهم أبو علي القالي صاحب الأمالي في اللغة والنوادر، وأبو بكر الزبيدي وله مختصر العين، ولحن العامة، والواضح في اللغة، وطبقات النحويين، والأبنية في النحو، وابن سيده وله المحكم في اللغة، وهو معجم مشهور في أجزاء عدة، والمخصص وهو في سبعة عشر مجلدًا، مرتب على معاني اللفظ كفقه اللغة والألفاظ الكتابية، وابن خروف وله شرح كتاب سيبويه، وكتاب الجمل للزجاجي، والشريشي وله شروح ثلاثة لمقامات الحريري، شرح كبير ووسط وصغير، ومنهم الأعلم الشنتمري وله شرح الجمل في النحو للزجاجي، وشرح ديوان المتنبي، وشرح ديوان أبي تمام، وديوان زهير، والشعراء الستة، وهناك غيرهم كثيرون... وبعد هذه العجالة، كان لزامًا علينا أن نتطرق إلى ما خلف هذا الشارح الفذ، وما زود به الساحة الأدبية والفكرية.

أولاً: ثقافة الأعلم الشنتمري (شيوخه، مؤلفاته، تلامذته)

من ضروري أن نعرفه لأنه يبدو غريبًا عند الكثير من الدارسين، والذين يميلون إلى الشرق غير مبالين بما ينتجه الغرب الإسلامي، أو لقلة اطلاعهم على الأدبيين المغربي والأندلسي، ومن بين هؤلاء المغموطين الأعلم الشنتمري. ويرجع نسبه إلى شنتمرية الغرب مدينة في الأندلس من مدن أكشونية، وهي أول الحصون التي تعد لبنبلونة، وهي أتقن حصون بنبلونة بنيانا وأعلاها سموكا، مبتناه على نهر أرغون على مسافة ثلاثة أميال، وشنتمرية على معظم

البحر الأعظم سورها يصعد ماء البحر فيه إذا كان فيه المد، وهي مدينة متوسطة القدر حسنة الترتيب، بها مسجد جامع ومنبر وجماعة، وبها المراكب واردة وصادرة، وهي مدينة أولية وبها دار صناعة الأساطيل.[١]

وشنتمرية تسمى اليوم فارو (Faro) وهي مدينة في البرتغال، وهي عاصمة المقاطعة التي تسمى اليوم الغرب، وهي مرسى على المحيط الأطلسي في جنوب البرتغال، تبعد عن الحدود الإسبانية بـ ٥٦ كيلو مترًا، يحكمها بنو هارون وأخذها منهم المعتضد بن عباد، والأعلم كنيته، سُمي بذلك لأنه كان مشقوق الشفة العليا شقًا كبيرًا، ومن كان مشقوق الشفاة العليا يقال له أعلم،[٢] وأما اسمه الذي يرد في المصادر والمراجع فهو "أبو الحجاج بن سليمان بن عيسى، ولد ٤١٠هـ وفي فترة حكم ابن جهور رحل الأعلم إلى قرطبة سنة ٤٣٣هـ ليأخذ العلم عن شيوخها، وأقام بها مدة حيث أخذ عن أبي القاسم إبراهيم بن محمد ابن زكريا الإفليلي، وأبي سهل الحراني، وأبي بكر مسلم بن أحمد الأديب.[٣]

وإذا كان محمد العبدلاوي قد وفق للحديث عن الأدباء واللغويين والنحاة الذين نبغوا في مدينة شنتمرية حيث قال: "وقد نبغ في شنتمرية عدد من الأدباء واللغويين والنحاة، فبالإضافة إلى ابن الحسن بن هارون والأعلم نفسه هناك حفيده أبو الفضل جعفر بن محمد بن الأعلم الذي كان قاضيًا بها... ومن شعرائها المشهورين في النحو أبو مروان بن السراج أحد أئمة العربية المبرزين، وكان معاصرًا للأعلم، كما كان من جملة العلماء المبرزين في بلاد المعتمد بن عباد إلى جانب الأعلم نفسه.[٤] فإنه لا يبدو مطمئنًا من حيث سكوت المصادر عن الهوة بين تاريخ ولادة الأعلم وتاريخ رحلته لقرطبة حيث يقول: "ولا يسعنا بعد هذا إلا أن نقول إن المصادر تسكت ولا تذكر شيئًا من نشأة الأعلم من يوم ولادته إلى سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة".[٥] مبرزًا من خلال ذلك عجز مدينة شنتمرية عن إشباع طموح الأعلم الشنتمري العلمي في قوله: "ومهما يكن من أمر فإن الأعلم قد رحل إلى قرطبة في عهد ابن جهور لإشباع نهمه المتعطش للعلم، وهو ما عجزت شنتمرية الغرب أن تمد به".[٦]

وإذا كان ابن شكوال قد ذكر في ترجمته للأعلم الشنتمري شيوخه حيث قال: "أخذ عن أبي القاسم إبراهيم بن محمد بن زكريا الإفليلي، وأبي سهل الحراني، وأبي بكر مسلم بن أحمد الأديب".[٧] فإن محمد العبدلاوي قد قال: "ولا بد من التعرف على هؤلاء الشيوخ والتعرف على مروياتهم من شيوخهم الذين سبقوهم، لأننا إذا سرنا على هذا النهج، فإننا سنضع أيدينا على الملامح الكبرى لثقافة الأعلم ومكوناتها".[٨] فأبو القاسم إبراهيم بن محمد بن زكريا الإفليلي نسبة إلى الإفليل وهي قرية بالشام كان أصله منها، وهو من أهل قرطبة، كان من أئمة النحو واللغة وله معرفة تامة بالكلام عن معاني الشعر، وشرح "ديوان المتنبي" شرحًا جيدًا وهو مشهور، وروى عن أبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي كتاب "الأمالي" لأبي علي القالي، وكان متصدرًا بالأندلس لإقراء الأدب، وولي الوزارة للمكتفي بالله بالأندلس، وكان حافظًا للأشعار، ذاكرًا للأخبار وأيام الناس، وكان عنده من أشعار أهل بلاده قطعة صالحة، وكان أشد الناس انتقادًا للكلام، صادق اللهجة، حسن الغيب، صافي الضمير، عني بكتب جمة كـ "الغريب المصنف"، و"الألفاظ" وغيرهما. ولد سنة ٢٥٢هـ وتوفي سنة ٤٤١هـ في قرطبة.[٩]

وأبو سهل الحراني هو يونس بن أحمد بن عيسون الجذامي، من أهل قرطبة، كان بصيرًا بلسان العرب، حافظًا للغة، قيمًا بالأشعار الجاهلية، عارفًا بالعروض، وأوزان الشعر وعلله، جيد الخط، حسن النقل، ضابطًا لما يكتبه مخلصًا لما ينقله، يقرأ الناس عليه، ويقتبسون منه، ويحسن القيام بما يحمله من أصول علم اللسان فهمًا ورواية. توفي سنة ٤٤٢هـ وكان سنه تسعًا وسبعين سنة رحمه الله".[١٠] والأستاذ الثالث هو مسلم بن أحمد بن أفلج النحوي الأديب من أهل قرطبة، يُكنى أبا بكر وروى عن أبي عمر ابن أبي الحباب النحوي، وأبي محمد بن أسد وأبي القاسم عبد الرحمن ابن أبي زيد المصري. كان رجلاً جيد الدين، حسن العقل، متصاونًا لين العريكة، واسع الخلق مع نبله وبراعته وتقدمه في علم العربية واللغة، راوية شعر وكتب الأدب، كان لتلاميذه كالأب الشقيق والأخ الشقيق، مجتهدًا في تبصيرهم متلطفًا في ذلك سنيًا ورعًا، وافر الحظ من علم الاعتقادات سالكًا فيها طريق السنة، ولد سنة ٣٧٦هـ وتوفي سنة ٤٣٣هـ.[١١]

هؤلاء الشيوخ هم الذين ساهموا في تكوين ثقافة أبي الحجاج الأعلم الشنتمري في قرطبة، يقول محمد العبدلاوي: "هذا ولكي نزداد معرفة دقيقة بثقافة الأعلم علينا أن نتتبع مروياته عن هؤلاء الشيوخ الذين روى عنهم:

١- كتاب الغريب المصنف لأبي عبيد القاسم بن سلام.
٢- كتاب الأمثال لأبي عبيد أيضًا.
٣- كتاب الألفاظ لابن السكيت.
٤- كتاب إصلاح المنطق لابن السكيت.
٥- كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة.
٦- كتاب اختيار فصيح الكلام لثعلب.
٧- كتاب أبنية كتاب سيبويه لأبي بكر الزبيدي.
٨- كتاب لحن العامة ومختصر لحن العامة لأبي بكر الزبيدي.
٩- كتاب سيبويه.
١٠- الكامل للمبرد.
١١- كتاب النوادر وذيل النوادر لأبي علي القالي.
١٢- شعر طفيل الغنوي و شعر عمرو بن أحمد الباهلي.
١٣- شعر السليك بن السلكة وقصيدة عمرو بن كلثوم وقصيدة لقيط بن معمر الأبادي وشعر الأسود بن يعفر، وشعر حاتم الطائي وشعر زيد الخيل والأشعار الستة الجاهلية.
١٤- شعر الحطيئة.
١٥- شعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي وشعر أبي الطيب المتنبي.[١٢]

ISSN: 2090 – 0449

هذه المؤلفات المعروضة سابقًا هي التي أخذ الأعلم الشنتمري علومها عن شيوخه في قرطبة موطن رحلته لطلب العلم، وهي تنقسم إلى قسمين أساسين في تكوين الثقافة الأدبية القديمة، قسم اللغة وقسم الأدب شعره ونثره، وقال محمد العبدلاوي بعد حديثه المسهب عن هذه المرويات: "يتبين لنا من عرض مرويات الأعلم السابقة أن جل هذه المرويات، كان عن طريق أبي سهل الحراني وابن الإفليلي، وبعضها كان عن طريق مسلم بن أحمد... ويمكن إجمال هذه المرويات في فنون مختلفة هي اللغة والغريب وشرحه والأدب والأخبار والشعر والأمثال."[١٣] ولذلك فإن مصادر ترجمته تصفه بالنحوي والعالم بالعربية المعتني بشرح الأشعار إعانة لشيخه ابن الإفليلي، أو قائمًا على شرحها بنفسه، كما هو الشأن في شرحه على الشعراء الستة وشرحه لحماسة أبي تمام الطائي وشعره أيضًا، يقول ابن شكوال في هذا المضمار: "وكان عالمًا باللغات والعربية ومعاني الأشعار، حافظًا لجميعها، كثير العناية بها، حسن الضبط لها، مشهورًا بمعرفتها وإتقانها."[١٤] وفي فهرست ابن خير في كثير من مواضعه حديث عن مؤلفات الأعلم الشنتمري والتي يمكن تصنيفها إلى مصنفات في اللغة والنحو وأخرى في الشعر وشرحه:

(أ) مصنفات في اللغة والنحو:

١- كتاب عيون الزهد في شرح أبيات كتاب سيبويه.

٢- كتاب المخترع في النحو.

٣- كتاب المسلة الرشيدية.

٤- جزء فيه الفرق المسهب والمسهب.

٥- المسألة الزنبورية.

٦- جزء فيه مختصر الأنواء.[١٥]

٧- شرح الجمل في النحو لأبي القاسم الزجاجي.[١٦]

٨- شرح أبيات الجمل في كتاب مفرد.

٩- تحصيل عين الذهب في معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب.[١٧]

١٠- كتاب النكت على كتاب سيبويه.

١١- جزء فيه معرفة حروف المعجم.

(ب) مصنفات في الشعر وشرحه:

١- كتاب الأشعار الستة الجاهلية.

٢- كتاب شرح أشعار الحماسة.

٣- قصائد الصبا في شعر أبي الطيب المتنبي.

٤- شرح شعر أبي تمام الطائي.[١٨]

٥- وذكر له ابن خير أيضًا فهرستا.

وغزارة علمه وسعة معرفته وقيامه الذؤوب على خدمة علوم العربية وآدابها رغبت في الأخذ عنه والرحلة إلى حلقات درسه، فذاع صيته واشتهر واتصل بآل عباد ملوك إشبيلية، فأصبح مختصًا بهم، يؤلف بأمرهم ويؤدب تحت رعايتهم، يقول صاحب نكت الهميان "كان واسع الحفظ جيد الضبط، كثير العناية بهذا الشأن، فكانت الرحلة إليه في وقته... أخذ عنه أبو علي الغساني، وطائفة كبيرة."[١٩] وفي شذرات الذهب: "ورحل إليه الناس من كل وجه".[٢٠]

وهذه الإشارة إلى ثقافته ومؤلفاته والرحلة إليه، تدفعنا إلى الحديث عن تلامذته الذين كان لهم الفضل في رواية مؤلفاته وحفظ آثاره. وأشهر هؤلاء كما يبدو مما تقدم أبو علي الحسين بن محمد الغساني الجياني، وكان من جهابذة المحدثين، وكبار العلماء المسندين، وكان له معرفة بالغريب والشعر والأنساب، وكان يجلس في جامع قرطبة، ويسمع منه أعيانها، توفي سنة٤٩٨هـ،[٢١] وحاول محمد العبدلاوي في بحثه القيم لتحقيق شرح الحماسة للأعلم الشنتمري المسمى كتاب "تجلي غرر المعاني" أن يستقصي أخبار تلاميذه، فاتضح له عسر هذا الخطب وصعوبته، ولذلك اكتفى بالإشارة إلى أشهرهم وفي مقدمتهم:

١- أبو الحسن علي بن عبد الرحمن التنوخي المشهور بابن الأخضر الأشبيلي توفي سنة ٥١٤هـ.

٢- أبو بكر محمد بن إبراهيم بن غالب بن عبد الغافر بن سعيد العامري القرشي من أهل شلب توفي سنة ٥٣٢هـ.

٣- أبو بكر محمد بن عبد الغني بن قندلة من أهل إشبيلية توفي سنة ٥٣٣هـ.

٤- أبو الوليد إسماعيل بن عيسى بن عبد الرحمن بن الحجاج اللخمي الإشبيلي توفي سنة ٥٣٤هـ، ثم قال: "وبالإضافة إلى هؤلاء الذين ذكرناهم هناك تلاميذ آخرون للأعلم مشهورون منهم النحوي والشاعر والمتخصص في الحديث ورجاله، والذي له معرفة بالأدب واللغة والخبر ومعاني الشعر، منهم: النحوي أبو الحسين سليمان بن محمد بن عبد الله المالقي المشهور بابن الطراوة توفي ٥٢٨هـ، والشاعر المشهور أبو بكر بن عمار وزير المعتمد، والشاعر أبو محمد عبد الجليل بن وهبون الذي انقطع لدروس الأعلم، وكان ينافح عن أستاذه بشعره عندما حاول بعض معارضيه التعريض به عند المعتمد، ومنهم أبو علي الحسن بن محمد الغساني (٤٢٧ - ٤٩٨هـ)، و هو من أهل الحديث، و أبو جعفر أحمد بن محمد بن عبد العزيز اللخمي من أهل إشبيلية توفي في ٥٣٣هـ صحب أبا علي الغساني ولازمه وبرز في الحديث ورجاله، ومحمد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مسلمة من أهل قرطبة ويكنى أبا عامر، وقد روى عن الأعلم كثيرًا، توفي سنة ٥١١هـ[٢٢]

وعلق على عرضه لهؤلاء التلاميذ الذين أخذوا عن الأعلم ورووا مؤلفاته حيث ظل جزء هام منها محفوظًا إلى عصرنا الحاضر يدل دلالة قوية على أحقية افتخار الأندلس ومباهاتها به قائلاً: "هذه النظرة الموجزة في تلاميذ الأعلم، تبين لنا مدى الأثر الذي تركه هذا الرجل في مجال الرواية والتدريس."[٢٣]

ويلاحظ الناظر في مقدمات كتب الأعلم الشنتمري حرص المعتضد بالله -صاحب إشبيلية- على خدمة العلم وعنايته بتنشيط حركة التأليف والشرح في اللغة والأدب، يقول في مقدمة كتاب "تحصيل عين الذهب": "هذا كتاب أمر بتأليفه وتلخيصه وتهذيبه وتخليصه المعتضد بالله المنصور بفضل الله أبو عمرو عباد

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

بن محمد بن عباد عناية منه بالأدب وميلاً إليه، وتهمما بعلم لسان العرب وحرصًا عليه، أمر باستخراج شواهد كتاب سيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر رحمة لله عليه وتخليصها منه وجمعها في كتاب يخصها ويفصلها عنه مع تلخيص معانيها، وتقريب مراميها، وتسهيل مطالعها، ومراقيها، وجلاء ما غمض وخفي منها من وجوه الاستشهادات فيها، ليقرب على الطالب تناول جملتها، ويسهل عليه حصر عامتها، ويجتني من كتب ثمر فائدتها، فانتهيت إلى أمره العلي، وسلكت فيه منهاج مذهبه الرفيع السني، وأمليته على ما حد أيده الله وأعلى يده...".[٢٤]

ونفس التنويه والإشادة بالمعتضد بالله وبمناقبه في البناء الحضاري الشامل لدولته خاصةً وأن إشبيلية كانت مؤهلة لتكون قرطبة الأندلس آنئذ، نقرؤه في صدر مقدماته على الأشعار الستة وشرح الحماسة وشرح شعر أبي تمام، يقول في مقدمة شرحه: "إن الله تبارك وتعالى أنعم على أهل عصرنا وأبناء دهرنا بالملك الكريم ذي المآثر الشريفة والمساعي الرفيعة المنيفة المعتضد بالله أبي عمرو عباد بن محمد بن عباد". ثم أضاف إلى ذلك "ولما كان العلم من أقوى أسباب الحصول وأوكد وسائل القربة لعلمه بسرائره المطوية، وظهوره على وجوهه الخفية، أهديت إليه قطرة من فضلها أنها من غمره ودرة رونقها وحسنها أنها من بحره، وقصدي بفائدتها واعتمادي في تمني ثمرتها كوكب الغرب الذي أنار سناه الشرق، وبدر التم الذي عم نوره الخلق الحاجب الظافر أبو القاسم المعتضد بالله... والذي خصصته به أعزه الله تعالى شعر أبي تمام بن أوس الطائي".[٢٥]

وكما أولى المعتضد بالله عنايته بالأعلم الشنتمري، وعهد إليه بالتأليف على الخطة التي يرتضيها في طلب العلم، خص المعتمد هذا الشيخ بنفس العناية فكان محل استشارتهم في المسائل اللغوية العويصة، ففي نفح الطيب: "وقال الحجازي صاحب "المسهب في أخبار المغرب":

كم بت من أسر السهاد بليلة	ناديت فيها هل لجنحك أخر
إذا قام هذا الصبح يظهر ملة	حكمت بأن ذبح الظلام الكافر

وعلى ذكر "المسهب" فقد كنت كثيرًا ما استشكل هذه التسمية، كما قال غير واحد إن المسهب إنما هو بفتح الهاء، كقولهم سيل مفعم العين، والفقرة الثانية وهي: "المغرب" تقتضي أن يكون بكسر الهاء، ولم يزل ذلك يتردد في خاطري إلى أن وقفت على سؤال في ذلك رفعه المعتمد بن عباد سلطان الأندلس إلى الفقيه الأستاذ أبي الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى النحوي الشنتمري المشهور بالأعلم".[٢٦] وفي الذخيرة لابن بسام أن الأعلم الشنتمري كان أستاذ ولد المعتمد، وذلك من حسنات إجلال هذا الملك الأديب لهذا الأديب العالم الذي تمكن قدره وعلا صيته في إشبيلية، يقول ابن بسام في ذكر الأديب محمد عبد الجليل ابن وهبون المرسي: "شمس الزمان وبدره وسر الإحسان وجهره ومستودع البيان ومستقره...

وإنما ذكرته في هذا القسم الغربي من أهل إشبيلية لأنها بيت شرفه المشهورة، ومسقط عبثه المشكور، طرأ عليها منتحلاً للطلب، وقد شدا طرفًا من الأدب، وكان الأستاذ أبو الحجاج الأعلم يومئذ زعيم البلد وأستاذ ولد المعتمد، فعول عليه من رحلته، وانقطع إليه بتفصيله وجملته، وكانت له في أثناء ذلك همة تترامى به إلى العلى، ترامي السيل من أعلى الربى، وكان بين الأستاذين أبي الحجاج وأبي مروان بن سراج ما يكون بين فحلين في هجمة وزعيمين من أمة".[٢٧]

والمعتمد المذكور في هذا النص الفني بالدلالات سواء فيما يتعلق بمنزلة الأعلم في قصر إشبيلية، أو فيما يتعلق بالعناية العظيمة التي كان يوليها المعتمد لأهل الأدب على الرغم من الظرف التاريخي العصيب، هو المعتمد على الله أبو القاسم محمد آخر ملوك بن عباد في إشبيلية ولي بعد وفاة والده في سنة٤٦١هـ، كان صاحب قرطبة وإشبيلية وما والاهما من جزيرة الأندلس، وكان الأدفونش ملك الإفرنج قد قوي أمره في ذلك الوقت، وكان ملوك الطوائف من المسلمين هناك يصالحونه ويؤدون إليه ضريبة، ولما أخذ طليطلة سنة ٤٧٨ هـ لم يعد يقبل ضريبة المعتمد، وكان أكبر ملوك الطوائف وأكثرهم بلادا طمعًا في أخذ بلاده، فكانت الحرب بينهما، واستنجد المعتمد بيوسف بن تاشفين ملك المغرب الذي تغير بعد ذلك على المعتمد وقبضه وسجنه في أغمات وأهله إلى أن توفي سنة ٤٨٨ هـ.

وكان المعتمد مكرمًا للأدب وأهله. حتى قيل إنه لم يجتمع بباب أحد من ملوك عصره من أعيان الشعراء وأفاضل الأدباء ما كان يجتمع ببابه. وكان شاعرًا له ديوان شعري مطبوع، قال ابن بسام: للمعتمد بن عباد شعر كما انشق الكمام عن الزهر، لو صدر مثله عمن جعل الشعر صناعة واتخذه بضاعة لكان رائقًا معجبًا ونادرًا مستغربًا.[٢٨] ونظرًا للظروف السياسية التي مرت بها تلك المنطقة التي عايشها الشنتمري ورضع من حلوها ومرها، وكانت طرفًا هامًا في حياته وتكوينها، كان لزامًا علينا أن نعرضها حتى نطلع عليها ونعرف بحق هذا الرجل، ولا نغمط له مكانته وصموده وتحديه لها.

ثانيًا: الأعلم الشنتمري في ظل دولة بني عباد ملوك إشبيلية (الحالة السياسية)

بعد سقوط الخلافة الأموية في الأندلس تكونت ممالك صغيرة يعرف عهدها بعهد ملوك الطوائف،[٢٩] الذين استبد كل رئيس منهم بتدبير ما تغلب عليه من الجهات، فكانت تنشأ بينهم الحروب الدامية التي لا تنتهي. يقول يوسف أشباخ: "وهكذا تكونت بعد معركة دامية بين الأحزاب، من هاته الدويلات الإسلامية العديدة أربع دول رئيسية غلبت على جميع الدويلات الأخرى أو تحالفت معها. ففي جنوب إسبانيا في غرناطة وفي جزء من الأندلس غلب الحزب الإفريقي (المغربي) الأدارسة أو بنو حمود أصحاب مالقة، وحالفهم أمير غرناطة وقرمونة، وكانوا فضلاً عن ذلك يحكمون عدة مدن في شمال المغرب مثل مليلية وطنجة وسبتة. وكان بنو عباد

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

أمراء إشبيلية يخوضون الحرب مع الحزب الإفريقي بلا انقطاع حتى تم لهم الظفر، وكانوا قد غلبوا بالحرب والخديعة على جميع الأمراء والولاة في جنوب غربي إسبانيا، واضطر أمير قرطبة وبطليوس إلى الانضواء تحت لوائهم حلفاء أو مغلوبين، ولم يقف في سبيل محاولة بني عباد الاستيلاء على إسبانيا المسلمة كلها، سوى بني ذي النون أمراء طليطلة الأقوياء الذين حكموا أواسط إسبانيا، بيد أنهم لم يحققوا ذلك إلا على حساب استقلالهم، ذلك أنهم كانوا يدفعون الجزية لملك تشتالة التماسا لعونه ضد خصومهم، وأما الفريق الرابع الذي حكم في شرق إسبانيا فكان أضعف من الباقين وحدة، وأقلهم استقلالاً، ذلك أنه كان طبقًا للظروف يعقد التحالف مع الأدارسة أو مع بني عباد أو مع بني ذي النون، وكان بنو عامر في بلنسية ومرسية نظرًا لموقعهما الجغرافي أكثر اضطرارًا لهذا التقلب مع بني هود والتجيبين، سادة سرقسطة وتطيلة ووشقة".[٣٠]

والنص يعطينا صورة واضحة عن التوزيع التاريخي لأهم دول الطوائف في الأندلس أو إسبانيا المسلمة كما عبر عنها الباحث، وقد دأب المؤرخون القدامى ورواد البحث العلمي في وقتنا الحاضر أن يولوا عناية بارزة لدولة بني عباد في إشبيلية وغرب الأندلس الذين منهم المعتمد بن عباد الشهير الذكر في المغرب والمشرق، أما الأستاذ عبد الله كنون فقال في تصديره لكتاب الأستاذ عبد السلام أحمد الطود: "بنو عباد بإشبيلية": "وكانت مملكة بني عباد أقوى هذه الممالك، وكان بنو عباد أبعد ملوك الطوائف أثرًا في النهضة العلمية والأدبية، وحفظ التراث الفكري والحضارة العربية في الأندلس، فالتاريخ لهم تاريخ للحياة السياسية والاجتماعية والأدبية في الأندلس خلال المدة التي سيطر فيها ملوك الطوائف على الفردوس المفقود".[٣١]

وهذه النصوص تسمح لنا بالبحث في نشأة هذه الدولة ومراحلها التاريخية العامة، وعن الحالة العلمية والأدبية فيها، ومساهمة الأعلم الشنتمري في ذلك بما ألف من كتب لملوكها... فإسماعيل بن عباد الذي قدمه ابن أبي عامر على خطة القضاء بإشبيلية لم تزله بل أقام على خطة القضاء حتى خلفه ابنه أبو القاسم الذي أحسن السياسة مع الرعية والملاطفة بهم فرمقته القلوب،[٣٢] وهذا القاضي هو مؤسس دولة بني عباد الفعلي، وقد أورد ابن خلكان في كتابه: "كان يحي بن علي بن حمود الحسني المنعوت بالمعتلي صاحب قرطبة، وكان مذموم السيرة فتوجه إلى إشبيلية محاصرًا لها، فلما نزل عليها اجتمع رؤساء إشبيلية وأعيانها وأتوا القاضي محمد المذكور، وقالوا له: أما ترى ما حل بنا من هذا الظالم، وما أفسد من أموال الناس؟ فقم بنا نخرج إليه، ونملكك ونجعل الأمر إليك، ففعل، ووثبوا على يحي فركبوا إليه وهو سكران فقتل".[٣٣] وبعد ذلك "تم له الأمر، ثم ملك بعد ذلك قرطبة وغيرها من البلاد"[٣٤] بينما كانت البقية الباقية من بني أمية في قرطبة تمزق بعضها بعضا ويخرج الحكم من يدها".[٣٥]

ثم قال صاحب المعجب: "ثم ولي ما كان يليه بعده من أمور إشبيلية وأعمالها ابنه أبو عمرو عباد محمد بن إسماعيل بن عباد فجرى على سنن أبيه في إيثار الإصلاح وحسن التدبير وبسط العدل، مدة يسيرة ثم بدا له أن يستبد بالأمور وحده"،[٣٦] وقد امتازت سيرة هذا الرجل بالشدة والقسوة فقد تسمى أولاً بفجر الدولة، ثم بالمعتضد، ثم تجرد لإدارة مملكته، قال صاحب المعجب: "وجملة أمر هذا الرجل أنه كان أوحد عصره شهامة وصرامة وشجاعة قلب وحدة نفس، كانوا يشبهونه بأبي جعفر المنصور من ملوك بني العباس، كان قد استوى في مخافته ومهابته القريب والبعيد لاسيما منذ قتل ابنه وأكبر ولده المرشح لولاية عهده صبرًا".[٣٧]

ما إن سبر أحد من دهاة رجاله غوره، ولا أدرك قعره ولا أمن من مكره، لم يزل ذلك دأبه منذ ابتدائه إلى انتهائه.[٣٨] والنص يلخص سيرة المعتضد مع أعدائه فقد "اتخذ خشبًا في ساحة قصره جللها برؤوس الملوك والرؤساء عوضًا عن الأشجار وعلى آذانها رقاع بأسماء أصحابها، إرهابا لأعدائه".[٣٩] وكان الدافع لذلك رغبة في المحافظة على حكمه وطمعًا في الاستيلاء على ما جاوره من البلدان فقد "اكتشف أن ابنه إسماعيل وهو خليفته وولي عهده يأتمر به، فحبسه في قصره، فرفع إليه أنه ماض في تدبير المؤامرة عليه، من مكان اعتقاله، فأحضره وقتله بيده سنة ٤٤٩هـ، وقتل الوزير الذي تواطأ معه على ذلك و آخرين".[٤٠] "ولما قُتل ابنه إسماعيل– كما تقدم– وكان قد لقبه المؤيد، عهد بعده إلى ابنه أبي القاسم محمد بن عباد بن محمد بن إسماعيل بن عباد ولقبه بالمعتمد على الله، فحسنت سيرة أبي القاسم هذا في حياة أبيه وبعد وفاته".[٤١] توفي المعتضد بالله في شهر رجب ٤٦٤هـ واختلف في سبب وفاته فقيل إن ملك الروم سمه في ثياب أرسل بها إليه، وقيل إنه مات حتف أنفه والله أعلم.[٤٢]

ولما مات المعتضد ولي بعده ابنه "المعتمد على الله" الذي تابع سياسة أبيه في التوسع على حساب الممالك الأخرى إلى أن اتفقت له المحنة الكبرى بخلعه وإخراجه عن ملكه في شهر رجب ٤٧٤هـ[٤٣] قال صاحب المعجب: "ثم قام بالأمر من بعده ابنه أبو القاسم محمد بن عباد بن محمد إسماعيل بن عباد وزاد إلى المعتمد على الله الظاهر بحول الله، وكان المعتمد هذا يشبه بهارون الواثق بالله من ملوك بني العباس، ذكاء نفس وغزارة أدب، وكان شعره كأنه الحلل المنشرة".[٤٤] وامتاز المعتمد على الله بصفات أخرى ميزت سيرته يقول عنه ابن الأنبار: "وكان المعتمد من الملوك الفضلاء والشجعان العقلاء والأجواد الأسخياء المأمونين عفيف السيف والذيل، مخالفًا لأبيه في القهر، والسفك، والأخذ بأدنى سعاية، رد جماعة ممن نفى أبوه وسكن وما نفر، وأحسن السيرة وملك فأسجع، إلا أنه كان مولعًا بالخمر منغمسًا في اللذات، عاكفًا على البطالة، مخلدًا إلى الراحة، فكان ذلك سبب عطبه وأصل هلاكه".[٤٥]

هذه النصوص مجتمعة توضح سيرة المعتمد بن عباد وتبين وجها من سياسته في تدبير ملك إشبيلية كما توقفنا على ميوله الأدبي، إذ كان شاعرًا نظم الشعر وتصوره لنا، رجل لذة عاكفا عليها مولعًا بالخمر والجواري، ميالاً إليها مما كان سبب زوال ملكه. يقول صاحب المعجب: "ولي أمر إشبيلية بعد أبيه، وله سبع وثلاثون سنة، واتفقت له المحنة الكبرى بخلعه وإخراجه عن ملكه في شهر رجب الكائن في سنة ٤٧٤هـ فكانت مدة ولايته إلى أن خلع وأسر عشرين سنة كانت له في أضعافها مآثر أعيا على غيره جمعها في مائه سنة أو أكثر منها. كانت له رحمه الله همة في تخليد الثناء وإبقاء الحمد".[٤٦]

وهذه المآثر تتجلى في تحقيق ما كان يراود المعتضد من قبل من رغبة في القضاء على الممالك المجاورة والاستيلاء عليها وكسب طاعتها، من أجل ذلك لم تهدأ الأندلس من الحروب والفتن في أثناء عهد دول الطوائف، وهو ما جعل المعتمد يختزل مآثر شهيرة في مدة قصيرة من ولايته "ولم يزل المعتمد هذا في جميع مدة ولايته، والأيام تساعده، والدهر على ما يريده يؤازره ويعاضده إلى أن انتظم له في ملكه من بلاد الأندلس ما لم ينتظم لملك قبله. أعني من المتغلبين، ودخلت في طاعته مدن من مدائنها أعيت الملوك وأعجزتهم، وامتدت مملكته إلى أن بلغت مدينة مرسية وهي التي تُعرف بتدمير، بينها وبين إشبيلية نحو من اثنتي عشرة مرحلة وفي خلال ذلك مدن متسعة وقرى ضخمة وكان تغلبه على قرطبة وإخراجه ابن عكاشة منها يوم الثلاثاء لسبع بقين من صفر سنة٤٧١هـ ثم رجع إلى إشبيلية، واستخلف عليها ولده عبادًا....".[٤٧]

وقد استمرت دولة بني عباد في نهج هذه السياسة التوسيعية إلى بزوغ المواجهة العسكرية الحاسمة مع الفونسو السادس.[٤٨] يقول المقري في نفح الطيب ملخصًا عهد ملوك الطوائف: "... ومنهم بنو جهور كانوا بقرطبة في صورة الوزراء، حتى استولى عليهم المعتمد بن عباد، وأخذ قرطبة، وجعل عليها ولده، ثم كانت له وعليه حروب وخطوب، وفرق أبناءه على قواعد الملك، وأنزلهم بها، واستفحل أمره بغرب الأندلس، وعلت يده على من كان هنالك من ملوك الطوائف مثل ابن حبوس بغرناطة، وابن الأفطس ببطليوس،... وكلهم يدارون الطاغية، ويتقونه بالجزي إلى أن ظهر يوسف بن تاشفين واستفحل ملكه، فتعلقت آمال الأندلس بإعانته وضايقهم الطاغية في طلب الجزية، فقتل المعتمد اليهودي الذي جاء في طلب الجزية للطاغية بسبب كلمة آسفه بها، ثم أجاز البحر صريحًا إلى يوسف بن تاشفين فأجاز معه البحر والتقوا مع الطاغية في الزلاقة، فكانت الهزيمة المشهورة على النصارى، ونصر الله تعالى الإسلام نظرًا لا كفاء له... وصبر فيها المعتمد صبر الكرام، وكان قد أعطى يوسف بن تاشفين الجزيرة الخضراء ليتمكن من الجواز متى شاء، ثم طلب الفقهاء بالأندلس من يوسف بن تاشفين رفع المكوس والظلامات عنهم، فتقدم بذلك إلى ملوك الطوائف، فأجابوه بالامتثال حتى إذا رجع من بلادهم رجعوا إلى حالهم وهو خلال ذلك يردد عساكره للجهاد، ثم أجاز إليهم وخلع جميعهم، ونازلت عساكره جميع بلادهم، واستولى على قرطبة وإشبيلية وبطليوس وغرناطة وغيرها، وصار المعتمد بن عباد كبير ملوك الأندلس في قبضته أسيرًا بعد حروب، ونقله إلى أغمات قرب مراكش سنة أربع وثمانين وأربعمائة، واعتقله هناك إلى أن مات سنة ثمان وثمانين".

هذا النص إذن يلخص أحوال الأندلس في القرن الخامس الهجري في عهد ملوك الطوائف قبل أن تصبح الأندلس مركز صراع بين قوتين، قوة النصارى المسيحيين وقوة المرابطين الذين أنهوا عهد ملوك الطوائف، ونقلوا تقرير مصير الأندلس إلى المغرب".[٤٩]

لقد تناولنا فيما سلف الحالة السياسية العامة في إشبيلية، والأدوار التي مر فيها حكم دولة بني عباد، وبالمقابل سنخصص المبحث التالي للحديث عن الأحوال العلمية: الفكرية والأدبية في إشبيلية على عهدهم، فقد خلدت لهم الكتب مآثر في هذا المضمار لرعايتهم لأهل الأدب وتنافسهم في جمعهم من كل صوب، ومن بينهم الأعلم الشنتمري.

ثالثا: الحركة الفكرية والأدبية في إشبيلية

لقد نشطت الحركة الفكرية في عهد ملوك الطوائف لأسباب متعددة، فصاحب تاريخ الفكر الأندلسي يجعل هذا العصر امتدادًا لما سبقه من العصور من الوجهة العلمية إذ يقول: "هذا الازدهار نتيجة لعوامل أخرى كثيرة أهمها عصري الإمارة والخلافة كانا بمثابة فترة إعداد طويلة... وثانيهما أن علماء قرطبة غادروها أثناء الفتنة وانتشروا في شتى نواحي الأندلس، وكذلك تفرقت في كل ناحية مجموعات الكتب التي كانت مختزنة في مكتبات قرطبة، وثالثهما تلك الحرية التي أباحها ملوك الطوائف في شتى نواحي الحياة الاجتماعية...".[٥٠] وكانت إشبيلية من المراكز التي وفد عليها العلماء والأدباء والشعراء لعناية ملوكها بهم يقول ابن بسام: "ولما كانت دار الأعزة والأكابر، ثابت فيها الخواطر، وصارت مجمعًا لصوب العقول وذوب العلوم، وميدان فرسان المنثور والمنظوم، لاسيما من أول المائة الخامسة من الهجرة فرح كل حزب بما لديه، وغلب كل رئيس ما في يديه بعد الدولة العامرية، فأصبحت أقطار الجريدة يومئذ كبني الأعيان".[٥١]

إن بني عباد كانوا بيت علم، وإنهم تولوا القضاء في إشبيلية على عهد بني أمية وقد سجلت لهم كتب التاريخ ما أنصفوا به من العلم والحكمة والدهاء في الحكم بين الناس، وكيف رعوا الأدب والأدباء ونظموا الشعر وطربوا له في أيام طمعهم في الرئاسة وخوضهم غمار السياسة حينما انتخبهم أعيان إشبيلية لتولي هذا الأمر، يقول ابن بسام في الدخيرة عن استقطاب مدينة إشبيلية لأهل العلم: "فاشتمل هذا القطر الغربي لأول تلك المدة على بيتي حسب وجمهور أدب مملكتات من لخم وتجيب مصرتا بلاده وأكثرتا رواده، فأتاه العلم من كل فج عميق وتبادره العلماء من بين سابق ومسبوق، وكلما نشأ من هذين البيتين أمير كان إلى العلم أطلب، وفي أهله أرغب، والسلطان سوق يجلب إليه ما ينفق لديه، حتى اجتمع في

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449

الجانب الغربي على ضيق أكنافه، وتحيف العدو فقصمه الله لأطرافه، ما باهى الأقاليم العراقية وأنسى بلغاء الدولة الديلمية، فقلما رأيت فيه ناثرًا غير ماهر، ولا شاعرًا غير قاهر... وطريقتهم في الشعر الطريقة المثلى التي هي طريقة البحتري في السلاسة والمتانة والعذوبة والرصانة".[٥٢]

نلاحظ من خلال النص كيف خلد ملوك إشبيلية ذكرهم خاصةً إذا علمنا أن التنافس كان قويًا بين ملوك الطوائف في المجالات العسكرية والعمرانية والعلمية، لأن السياسة الداخلية والخارجية في الدول الطائفية كانت قائمة على الهجومات المتبادلة، يقول أحد الباحثين: "ولم يكن التنافس بين هؤلاء الملوك سياسيًا فقط، بل كان أيضًا عمرانيًا وأدبيًا وفنيًا، فتنافسوا في ابتناء الحصون والقلاع، وتنافسوا في مجالس الأدب والطرب، وفي تشجيع الشعراء والكتاب والمغنيين".[٥٢] والمتتبع لسير هؤلاء الملوك يلمس هذا الاهتمام واضحًا، ففي البيان المغرب قال الحميدي: "كان أبو عمرو عباد صاحب إشبيلية من أهل الأدب البارع والشعر الرائع، وقد رأيت له سفرًا صغيرًا وفي نحو ستين ورقة من شعر نفسه فمن قوله (المنسرح):

كأنما ياسميننا الغض   كواكب في السماء تبيض

والطرق الحمر في جوانبه   كخد عذراء مسه عض[٥٣]

ولقساوة المعتضد بالله الإشبيلي في الأخذ بزمام الأمور تحاشاه بعض أهل الأدب، روى أنه: "لما وفد أبو عبد الله في شرق القيروان على الأندلس تطلعت إليه همم ملوكها لبعد صيته، فكان ممن استدعاه المعتضد بن عباد، وكان ابن شرف قد امتلأت مسامعه من أخباره الشنيعة فجاوبه بقوله:

أنت صيدت غيري صيد طائرة   أوسعتها الحب حتى ضمن القفص

حسبتني فرصة أخرى ظفرت بها   هيهات ما كل حين تمكن الفرص

لك الموائد للقصاد مترعة   تروي و شبع لكن بعدها الفصص[٥٤]

وهو نفس شعري نجده حتى في مرثياته، فابن الآبار يقول: "وفي موت المعتضد يقول أبو الوليد بن زيدون- ولم يظهره- سرورا بذلك واستراحة منه لأنه كان غير مأمون على الدماء ولا حافظًا لحرمة الأولياء:

لقد سرني أن النعي موكل   بطاغية قد حم منه حمام

تجانب صوب الغيث عند ذلك الصدا   ومر عليه المزن وهو جهام[٥٥]

غير أن هذا لم يخب أجيج الحركة الفكرية ونشاطها على هذا العهد المتعدد الأوجه الدائب الحركة، يقول الباحث: "ومن الإنصاف لهؤلاء الملوك أن ننكر أنهم أدباء وشعراء كالمظفر وابنه المتوكل ملكي بطليوس، والمعتمد بن عباد ملك إشبيلية، وكان أكثرهم يدعو إلى بلاطه العلماء والشعراء والفلاسفة يحاضرهم، ويجالسهم وفي عهدهم ظهرت الفلسفة وعلى رأسها ابن باجة".[٥٦]

والمعتضد من هؤلاء الملوك على قساوته وشدته كان لأهل الأدب الذين وفدوا عليه، وقربوا إليه العناية الكبيرة، وله في ذلك الوقائع المشهورة: "وكان لأهل الأدب عنده سوق نافقة وله في ذلك همة عالية، ألف له الأعلم أديب عصره ولغوي زمانه شرح الأشعار الستة وشرح الحماسة وألف له غيره دواوين و تصانيف لم تخرج إلى الناس".[٥٧] وشابه المعتمد أباه في تسيير شؤون دولته، ولقي الأدب والأدباء في عهده ما كانوا يلقونه في عهد أبيه، فتسابقوا إليه وتهافتوا عليه.[٥٨]

وفي ذلك يقول عبد الواحد المراكشي: "واجتمع له من الشعراء وأهل الأدب ما لم يجتمع لملك قبله من ملوك الأندلس، وكان مقتصرًا من العلوم على علم الأدب وما يتعلق به، وينظم إليه،[٥٩] وكان المعتمد ملكًا شاعرًا جمع صفات الشجاعة والجود إلى صفات الأدب، والعلم بأسراره.

نستطيع بعد هذا أن نتصور الأحوال العامة في إشبيلية خلال فترة القرن الخامس الهجري. وقد لقي فيه أهل العلم العناية الكبرى للدور الذي كانوا يقومون به في المجتمع، يقول ابن عبود: "والجدير بالذكر أن وزن العلماء والفقهاء في إشبيلية كان بالغ الأهمية شأنها في ذلك شأن الأقطار الأندلسية الأخرى، وذلك لأن اتصالهم بالناس كان مباشرًا أكثر من الحكام، علاوة على هذا كان الفقهاء في غالب الأحيان من أصول متواضعة لذا كانت جذورهم الشعبية عميقة، فكثيرًا ما عبروا عن مطالب وطموحات الجماهير ورفعوا شعاراتهم، بالرغم من أن ثقة الجماهير في الفقهاء كانت تتأرجح بحسب المناطق، وفي مختلف أزمنة التاريخ الأندلسي، ومع ذلك فوجودهم كان يفسر دائمًا كقوة معارضة أو مؤيدة للحاكمين...".[٦٠]

يبين النص الدور الذي لعبه العلماء والفقهاء في إشبيلية لحاجة الحكام لهم لقربهم من الناس ومخالطتهم لهم واتصالهم المباشر بهم، هذا إذا علمنا أن تطبيق المذهب المالكي في عموم الأندلس قد ضمن للفقهاء والقضاة الانتقال إلى إشبيلية لتولي مناصب الإفتاء. يقول ابن عبود: "ومن المحتمل أن يكون قد استقر في إشبيلية على عهد بني عباد فقهاء آخرون وفدوا عليه من مناطق أندلسية أخرى للعمل بها، فقد كفلت إشبيلية فرصًا للعمل لم تكن متوفرة في غيرها من المدن، فجلبت الشخصيات المرموقة والمشهورة في الميادين الثقافية والقضائية والسياسية.[٦١] ومن الأدباء الذين رحلوا إلى إشبيلية الأستاذ أبو الحجاج الأعلم الشنتمري الذي رأينا من قبل أنه ألف للمعتضد شرح الأشعار الستة وشرح الحماسة، وكان أستاذ ولده المعتمد، وله ألف شرح ديوان أبي تمام حبيب بن أوس الطائي.

ISSN: 2090 – 0449   دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

خاتمةٌ

لم يحافظ الأسلاف – للأسباب التي لا يسمح المقام للخوض فيها وعدها- للأجيال القادمة وللخلف على هذا التراث العظيم والنادر الذي أدى دورًا بارزًا في النهضة الأوروبية عن طريق نقل التراث كما يشهد بذلك الباحثون، والذي لا يزال يُدر على إسبانيا والبرتغال المال الوفير ويساهم في اقتصاديهما نظرًا لجلب السياح والعلماء والباحثين وحتى الفضوليين من كل أصقاع العالم، ولا زال هذا التراث قائمًا راسخًا لا تضاهيه أية ثقافة أو حضارة، سواء في المحسوس أو الملموس وفي التراث الإنساني وفي الفكر ككل، وفي الهندسة والتصميم والعبقرية، وما قصر الحمراء في غرناطة ببعيد.

الهَوامِشُ:

(١) الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، ص: ٣٤٧.
(٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٧، ص: ٨٢.
(٣) ابن شكوال، **الصلة**، ج٢، ص: ٦٢٠.
(٤) محمد العبدلاوي، **مقدمة تحقيق تجلي غرر المعاني**، ج١، ص: ٢٣.
(٥) المرجع نفسه، ص: ٢٣.
(٦) نفسه ص: ٢٤.
(٧) نفسه ص: ٢٤.
(٨) ابن شكوال، **الصلة**، ج٢، ص: ٦٨١.
(٩) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج١، ص: ٥١.
(١٠) ابن شكوال، **الصلة**، ج٢، ص: ٦٨٦.
(١١) المرجع نفسه، ص: ٦٢٦.
(١٢) محمد العبدلاوي، **مقدمة تحقيق جلي الدين**، غرر المعاني، ج١، ص: ٣٥ - ٤٥.
(١٣) المرجع نفسه، ص: ٤٧.
(١٤) ابن شكوال، **الصلة**، ج٢، ص:٦٤٤،٦٤٣.
(١٥) ابن خير، **الفهرست**، ص: ٣١٥.
(١٦) ابن ايبك الصفدي، **نكت الهميان**، ص: ٣١٤.
(١٧) **دائرة المعارف الإسلامية**، ج ٢، ص: ٣١٢.
(١٨) محمد بن شريفة، **أبو تمام وأبو الطيب في الأدب المغاربة**، ص: ٣٩.
(١٩) ابن ابيك الصفدي، **نكت الهميان**، ص: ٣١٣.
(٢٠) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ص: ٤٠٣.
(٢١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٢، ص:١٨٠.
(٢٢) محمد العبدلاوي، **مقدمة تحقيق تجلي غرر المعاني**، ج١، ص: ٤٩،٤٨.
(٢٣) المرجع نفسه، ص: ٤٩.
(٢٤) الأعلم الشنتمري، **تحصيل عين الذهب**، ص: ٣ - ٥.
(٢٥) الأعلم الشنتمري، **شرح ديوان أبي تمام**، ج ٢، ص: ١٠٩.
(٢٦) المقري، **نفح الطيب**، ج ٤، ص: ٧٦، ٧٧.
(٢٧) ابن بسام، **الذخيرة**، ق٢، م ١، ص: ٤٧٤، ٤٧٥.
(٢٨) يُنظر: ترجمته على سبيل المثال في ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٥، ص: ٢١ -٣٩.
(٢٩) **دائرة المعارف الإسلامية**، ج٢، ص: ٦٩٥.
(٣٠) يوسف أشباخ، **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، ص: ٢٧.
(٣١) عبد السلام أحمد الطود، **بنو عباد في إشبيلية**، ص: ٢٩.
(٣٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٥، ص: ٢٤.
(٣٣) المصدر نفسه.
(٣٤) عبد السلام أحمد الطود، **بنو عباد في إشبيلية**، ص: ٥٤.
(٣٥) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٥، ص: ٢٤.
(٣٦) عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص: ١٥١ وما بعدها.
(٣٧) المصدر نفسه، ص: ١٤٣.
(٣٨) ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ج٢، ص: ٤١.
(٣٩) خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج٣، ص: ٢٥٨.
(٤٠) المصدر نفسه.
(٤١) عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص: ١٥٦
(٤٢) المصدر نفسه، ص: ١٥٧.
(٤٣) المصدر نفسه، ص: ١٥٨.
(٤٤) المصدر نفسه، ص: ١٨٩، ١٩٠.
(٤٥) **الحلة السيراء**، ج٢، ص: ١٥٥ وما بعدها.
(٤٦) عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص: ١٥٨.
(٤٧) المصدر نفسه، ص: ١٨٩، ١٩٠.
(٤٨) أحمد بن محمد المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ص: ٤٣٨ ، ٤٣٩.
(٤٩) ابن عبود، **إشبيلية في عهد بني عباد**، ص: ١١٣.
(٥٠) يوسف أشباخ، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص: ١٩.
(٥١) ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ق٢، ج١، ص: ١٢.
(٥٢) ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ق٢، ج١، ص: ١٣.
(٥٣) الأعلم الشتتمري، **شرح ديوان أبي تمام**، ص: ٣٨.
(٥٤) ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ج٣، ص: ٢٨٥.
(٥٥) محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، ج٢، ص: ١٤٧، ١٤٨.
(٥٦) **الحلة السيراء**، ج٢، ص: ٤٣.
(٥٧) جودت الركابي، **في الأدب الأندلسي**، ص: ٢٥.
(٥٨) **البيان المغرب**، ج٣، ص: ٢٨٤.
(٥٩) **الذخيرة**، ق٢، ج١، ص: ٥٥.
(٦٠) **المعجب**، ص: ١٨٩، ١٩٠.
(٦١) ابن عبود، **إشبيلية في عهد بني عباد**، ص: ٢٠٤.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



الصلات الاقتصادية والدبلوماسية بين المغرب الأوسط والسودان الغربي
وأثرها على الحياة الثقافية بين القرنين الثاني والثالث الهجريين



د. خالدي مسعود

أستاذ محاضر في التاريخ الإسلامي
جامعة ٨ ماي ١٩٥٤
قالمة – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

خالدي مسعود، الصلات الاقتصادية والدبلوماسية بين المغرب الأوسط والسودان الغربي وأثرها على الحياة الثقافية بين القرنين الثاني والثالث الهجريين.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٨٤ – ٨٧.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

يتناول المقال بداية الصلات بين المغرب الأوسط والسودان الغربي، حيث كانت العلاقات في مجملها تجارية في عهد الولاة وفي فترة حكم الرستميين، وعلى إثرها أقيمت علاقات سياسية تجلت مظاهرها في الوفود الدبلوماسية التي أرسلتها الدولة الرستمية لبلاد السودان منها بعثة محمد بن عرفة. وقد بينت الدراسة آثار الاتصال بين تجار الدولة الرستمية وأهالي السودان الغربي في الحياة الثقافية، فقد أنتشر الإسلام ومعه المذهب الإباضي واللغة العربية والعادات والتقاليد الإسلامية. كما تجلى الأثر الثقافي في المجال العمراني حسب ما توصل إليه عالم الآثار شاخت.

مُقَدِّمَةُ

بدأت الاتصالات بين المغرب الأوسط والسودان الغربي منذ البواكير الأولى للعصر الإسلامي، وتعززت هذه الاتصالات أكثر في عهد الدولة الرستمية. حيث أقيمت علاقات اقتصادية وسياسية متينة وانتقلت مؤثرات الثقافة العربية الإسلامية مع القوافل التجارية والوفود الدبلوماسية والدعاة والفقهاء. رغم أن العامل التجاري كان أهم حافز لعبور الصحراء إلا أن الأثر الثقافي للتجار المسلمين كان واضحًا. فاختلاطهم بالسكان وتطبيق الشريعة الإسلامية في معاملاتهم المالية ومزاولة شعائرهم الإسلامية في البلدان التي زاروها أدى إلى انتشار الإسلام واللغة العربية والعادات والتقاليد الإسلامية.

كيف بدأت الإيصالات بين بين المغرب الأوسط والسودان الغربي؟ وما هي الأنشطة التجارية والسياسية التي كانت قائمة بين المنطقتين؟ وكيف كان أثرها على الحياة الثقافية والعلمية بالسودان الغربي بين القرنين الثاني والثالث الهجريين / الثامن والتاسع الهجريين؟

لإنجاز هذه الدراسة اعتمدت على مجموعة من المصادر والمراجع العربية والأجنبية، فأكثر المعلومات في موضوع البحث في إطاره الزماني والمكاني وفرتها المصادر المكتوبة. ورغم أن المصادر التي تناولت الدراسة قليلة خاصةً المشرقية بسبب عدم اهتمام المسلمين بمنطقة السودان الغربي خلال هذه الفترة المبكرة. أشارت بعض المؤلفات إلى الموضوع منها كتب الرحلة والجغرافيا التي كتبت بعد القرن الرابع الهجري، حيث وردت فيها روايات من مصنفات مفقودة وجاءت من أفواه مسافرين وتجار وحجاج ممن جهلت هوياتهم وأزمانهم وإن عرفت أقطارهم، فالبكري مثلاً الذي عاش في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي أخذ كثيرًا عن الوراق الذي عاش في القرن الثالث الهجري. ومدتنا المصادر الإباضية بمعلومات مهمة عن التجارة الإباضية في الصحراء الكبرى وبلاد السودان منذ القرن الثاني للهجرة/ الثامن الميلادي.

أعطت لنا كتب السير الإباضية للوسياني والدرجيني والشماخي صورة شاملة عن العلاقات بين المغرب الأوسط والسودان الأوسط والغربي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين بذكر سيرة التجار والفقهاء الإباضيين الذين سافروا إلى هناك. ونقل لنا ابن الصغير

المالكي الذي عاش خلال القرن الثالث الهجري في تاهرت بمعلومات قيمة فذكر أسماء البلدان السودانية التي توجه لها تجار تاهرت ووصف لنا الوفود الديبلوماسية التي سافرت إلى هناك. كما دعمت البحث بالرجوع إلى مجموعة من المقالات والبحوث التاريخية أهمها للمستشرقين لويكي ودفيس.

أولاً: الصلات التجارية

تعتبر الدولة الرستمية من أولى الدول الإسلامية في المغرب الأوسط التي أقامت علاقات اقتصادية وسياسية مع إفريقيا جنوب الصحراء. فقد كانت تسيطر على معظم منافذ الطرق المؤدية إلى السودان، وتمتلك عددًا من القواعد الصحراوية التي تقع على طرق التجارة. يذكر ابن سعيد المغربي أن ورجلان كان لها ارتباط ببلاد السودان والسفر منها إلى بلاد السودان كثير.[١] ولموقعها المتاز في المغرب كان للدولة الرستمية اتصال مباشر بدول السودان. يذكر البكري أن تاهرت اتجهت نحو الجنوب حيث لا يوجد حدود جغرافية ولا سياسية، وأن حركة الذهاب والإياب بين تاهرت والسودان كانت مستمرة.[٢] ويبرز ابن الصغير ذلك في العبارة: "استعملت السبل إلى بلاد السودان"،[٣] وهي أقدم ما كتب عن علاقة تاهرت ببلاد السودان. فقد كانت قوافل التجارة للدولة الرستمية الضخمة تسير في انتظام إلى أقطار السودان الأوسط والغربي.

وكانت التجارة حرة يقوم بها كل فرد في الدولة الرستمية تنزع نفسه إلى التجارة، وكانت الدولة تمهد لتجارتها الطرق وتحرسهم في السبل، وتقيم لهم الرباطات والمنازل في مراحلهم، وتحفر لهم الآبار، وتبعث معهم الجند ليجتاز بهم المراحل المخيفة وترعاهم في الصحراء الكبرى التي يقطعونها. وكانت الدولة تنتفع من طموح التجار وتحثهم على توسيع التجارة، وعلى إكثار القوافل. وكان التجار يدفعون إلى الدولة زكاة تجارتهم يبخسونها شيئًا، فأغتنى الأفراد غناءً واسعًا، وحققوا أموالاً ضخمة كانوا يزكونها كل عام، فيدخل الفقراء من زكاتهم الوفيرة ما يغنيهم وينساب منها إلى بيت مال الدولة ما يفيض به.[٤]

كان التجار المسلمون بمختلف مذاهبهم ووكلاؤهم العناصر الأساسية في تنشيط العلاقات بين شمال الصحراء وجنوبها. فكلمة تاجر لم تكن تختص بالسلع فحسب بل كان لها مفهوم واسع، فقد كان من الدعاة والفقهاء من مميزاته الحماسة الدينية وعمله على نشر الدعوة الإسلامية بالمنطقة التي يتواجد بها، فالتاجر كان يحمل بجانب سلعته آراءه الدينية، ولما كان هؤلاء مسلمين فقد حملوا معهم الثقافة العربية الإسلامية ومبشرين لتلك الثقافة في بلاد السودان، فكان هؤلاء أغلبهم من الإباضية.[٥] يذكر لويكي عن أبي الربيع الوسياني أن عالمًا كبيرًا من أهل الدعوة كان في بلاد السودان في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وإن لم يكن تاهرتيًا، إلا أنه يمكن أن يكون مثالاً ينطبق على تجار تاهرت.[٦] وكان تجار الدولة الرستمية يدخلون في مجادلات ومناقشات دينية عقائدية مع السكان المحليين مما جعل مهمة التجار مهمة اقتصادية، وفي نفس الوقت دينية من أجل الحصول على الأجر والثواب عند الله عند نجاحهم في إدخال الوثنيين للإسلام.[٧]

ذكرت لنا كتب السير الإباضية مجموعة من التجار والفقهاء الذين وصلوا إلى بلاد السودان وقاموا بنشر الدعوة الإسلامية خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين/ الثامن والتاسع الميلاديين منهم: أبو نوح الصغير، وأبو نوح سعيد بن يخلف المزاتي الذي عاش بين (٢٥٠هـ و٣٠٠هـ /٨٦٤م و٩١٢م) أشتهر بكثرة تنقلاته إلى بلاد السودان، وكان ذا سعة في العلم والمال، درس في مدينة ورجلان وأنشأ بها حلقة علم جاءها الطلاب من كل مكان، وعند تنقله إلى بلاد السودان كان يتنقل معه معارفه من المذهب الإباضي، وأستقر به بزويلة.[٨] وأبي صالح الياجراني من تجار علماء الإباضية عاش خلال القرن الرابع الهجري، عُرف بتجارته بين ورجلان وتادمكة. وأبي القاسم الفرسطائي الذي عاش خلال القرن الثالث الهجري وهو من العلماء الذين شاركوا في معركة مانو التي عرف فيها إباضيو جبل نفوسة هزيمة نكراء على يد الأمير الإغليبي إبراهيم بن أحمد سنة ٢٨٣هـ / ٨٩٧م.[٩]

ويزودنا الدرجيني في كتابه طبقات مشايخ المغرب بأسماء بعض التجار الذين سافروا إلى السودان الغربي لغرض التجارة، كان منهم تاجر يدعى فلحون بن إسحاق بن واسين الذي قام بزيارة غانة عن طريق سجلماسة حيث توفي هناك.[١٠] ويضيف أن تاجرًا آخر يسمى تملي الوسياني الذي عاش خلال الرابع الهجري، كان فقيرًا في بداية حياته، وعندما سافر إلى تادمكة أصبح غنيًا جدًا بسبب التجارة، فمن هناك بعث ست عشرة صرة من الذهب تحتوي كل منها على خمسمائة دينار من الذهب إلى بلدة القصور[١١] التي كان بها، وأمر بتوزيع هذه الأموال كصدقة على فقراء المسلمين في بلدته.[١٢] وجاء في مصادر الإباضية أن عالمًا يدعى أبو موسى بن أبي عمران الوسياني من بلاد الجريد بجنوب تونس، ذهب إلى ورجلان حيث عرض عليه منصب معلم بمرتب مائة دينار، ولكنه رفض ذلك وغادر الواحة إلى غانة للتجارة وأستقر بمدينة غيارو حيث قضى حياته هناك حتى توفي.[١٣]

رغم أن التجار الذين ذكروا من الإباضية، فإن هذا لا يعني عدم تنقل التجار السنيين إلى البلاد السودانية، فقد كان كثير منهم من القبائل البربرية التي كانت تسكن الصحراء وليس هناك من مبرر لقيامهم بالتجارة مع المناطق المجاورة لهم. ففي ترجمة للدباغ في كتابه معالم الإيمان لأحد الفقهاء الذي توفي سنة ٢٧٥هـ /٧٩٢م، يذكر أنه كان تاجرًا وله وكيل تجاري يجمع له البضائع لتحملها القوافل الصادرة من الشمال الإفريقي إلى المشرق أو بلاد السودان.[١٤] وفي ترجمة أخرى؛ يذكر أن أحد كبار التجار أتاه يطلب منه زبيبًا، فكتب له رسالة لوكيله في المنطقة الساحلية حيث يقطن الطالب ليعطيه ما أراد.[١٥] مما يعني أنه كان لكل من التجار الكبار

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

وكلاء في المناطق المختلفة للاتفاق على تصريف البضائع التي تأتي بها القوافل أو تجميعها.[١٦]

ربما يكون سبب عدم ذكر أسماء تجار المذاهب الأخرى منهم تجار المالكية هو عدم اهتمام الدول الإسلامية بالتجارة الصحراوية خلال هذه الفترة المبكرة للعصر الإسلامي في المغرب وانشغال المسلمين بإتمام الفتح الإسلامي، ثم التصدي للثورات الداخلية وخاصةً الخارجية في القرنين الثاني والثالث الهجريين/ الثامن والتاسع الميلاديين. ضف إلى ذلك فتوى علماء المالكية في القيروان التي تجعل التجارة مع بلاد السودان "مكسبًا" غير طيب ويتحرزون منه.[١٧] ويذهب بن أبي زيد القيرواني في رسالته إلى مساواة التجارة مع بلاد السودان بالتجارة مع أرض العدو.[١٨] رغم أن البلاد السودانية لم تكن أرض حرب لا يجد المرء لموقف المالكية القيراويين في ذلك الوقت تفسيرًا عبر محاولتهم ضرب المصالح الاقتصادية لجماعات الخوارج التجارية للجماعة السنية، ثم تختفي مثل هذه الفتاوى في مطلع القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي مع سيطرة الجماعات السنية على الصحراء وتجارتها بقيام حركة المرابطين التي بها ومعها بدأ انتصار السنة في المغرب والصحراء والبلاد السودانية جميعًا.[١٩]

ثانيًا: الصلات الدبلوماسية

إن أقدم الصلات الدبلوماسية التي ربطت بلاد المغرب الأوسط والسودان الغربي ترجع إلى القرن الثاني للهجرة، فقد ارتبطت الدولة الرستمية في تاهرت مع غاو بعلاقات رسمية تدعمت في القرن الثالث الهجري.[٢٠] فقد ذكر الدرجيني أن أفلح بن عبد الوهاب بن رستم أراد السفر إلى غاو ببلاد السودان في عهد حكم أبيه عبد الوهاب بن رستم، ولكنه عدل عن سفره بأمر منه.[٢١] إن هذا الحدث يدل على أهمية التجارة مع مملكة غاو بالنسبة للرستميين، وتجهيز سفرية تجارية بقيادة وريث الحكم يبين حاجة الدولة الرستمية إلى علاقات سياسية مباشرة مع إحدى ممالك السودان في ذلك الوقت من أجل ضمان التجارة الصحراوية التي تدر أرباحًا كبيرة على البلاد.[٢٢]

تجسد هذا المشروع لما تولى الحكم بين سنتي (٨٣٣هـ - ٨٧٢هـ). ينقل لنا ابن الصغير المالكي الذي عاش خلال القرن الثالث الهجري في العاصمة تاهرت بين (٢٨١هـ - ٢٩٤هـ) أن الإمام أفلح بن عبد الوهاب أرسل وفدًا ديبلوماسيًا برئاسة أحد أعوانه المسمى أحمد ابن عرفة محملاً بهدايا إلى ملك السودان بمدنة كوكو أو غاو التي تبعد عن تاهرت بمسافة ثلاثة أشهر سيرًا، وقد أعجب ملك السودان ما رآه من هيبته وجماله وفروسيته، إذا ركب الخيل فهز يديه محمد بن عرفة وقال له ملك السودان كلمة بالسودانية ليست تعبيرًا بالعربية لأن مخرج للإمساك، إنما هو مما بين الفاء والكاف والجيم إلا أن معناها: "أنت حسن الوجه حسن الهيبة والجمال".[٢٣] على الرغم من أن ابن الصغير لم يرد لنا اسم الملك ولا المملكة التي زارها مبعوث الدولة الرستمية، فإنه يعتقد أن البلاد التي زارها هي سنغاي وعاصمته غاو أو جاو الموجودة على منحنى نهر النيجر، وقد تكون إمارة مستقلة وتابعة شكليًا فقط لإحدى الدول الكبرى في ذلك الوقت وهي مملكة غانة.[٢٤]

ثالثا: أثر الصلات التجارية والدبلوماسية على الحياة الثقافية في السودان الغربي

من نتائج الاتصالات الاقتصادية والسياسية بين المغرب الأوسط والسودان الغربي انتشار الإسلام والحضارة الإسلامية بالتدريج إلى أن أدى في النهاية إلى تكوين دول إسلامية كبرى مثل غانة الإسلامية، ومالي، وسنغاي، وكانم. هذه الدول بدورها قامت بنشر الإسلام بين الشعوب الإفريقية وتكونت على إثر ذلك مراكز علمية إسلامية في مدن عديدة أبرزها تنبكتو وجني، وغاو، وكانو، وفيها انتشرت المعاهد والمساجد الإسلامية.[٢٥]

أستطاع المسلمون في تلك البلاد إلى تكوين مجتمعات صغيرة مستقرة على إحدى طرق التجارة في كل المناطق التي يمرون بها خاصةً في المدن الرئيسة مثل غانة، وجاو. وكان التجار المسلمون يعيشون أحيانًا بنوع من الاستقلال السياسي والثقافي فكانوا يخضعون لولاية شيوخهم القضاة. ففي أحيائهم هذه شيدوا المساجد ولم يلبثوا أن تميزوا عن باقي السكان المحليين ببعض العادات والتقليد والأعراف بممارسة دينهم مثل الصلوات الخمس كل يوم وعدم تناول الخمر.

ووفد مع التجار عدد من العلماء والفقهاء الذين كان أكثر اهتماماتهم بالدعوة الإسلامية من اهتمامهم بالأنشطة التجارية، فكان لهم نفوذ كبير بين السكان المحليين والملوك. تذكر المصادر أن ملك السنغاي بغاو أو كوكيا قد أسلم سنة ٤٠٠هـ/١٠٠٩م، وأعطى لنفسه لقب "مسلم دام" ومعناها في لغتهم أسلم طواعية وبدون إكراه.[٢٦] ومن ملوك السودان الغربي الذين أسلموا تحت تأثير الدعوة الإسلامية للتجار والفقهاء فوارجابي بن رابيس ملك التكرور، الذي أسلم بعد توليه حكم بلاده، ذكره البكري وقال أنه توفي سنة اثنين وثلاثين وأربعمائة.[٢٧]

حمل التجار الرستميون بجانب سلعتهم الإسلام إلى هذه الجهات، فكثيرًا ما كان يرافق القوافل التجارية عدد من فقهاء المسلمين الذين خالطوا السكان وتركوا فيهم آثارًا بعيدة المدى وبطبيعة الحال المذهب الذي كانوا يحملونه هو المذهب الإباضي. فخلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تمكنوا من السيطرة على مدينة أودغست عاصمة دولة صنهاجة الصحراء، فأصبحت مدينة تهيمن عليها قبائل إباضية بعد أن طردوا منها صنهاجة وتحولت المدينة إلى مركز ديني كبير لهم.[٢٨]

وصاحب انتشار الإسلام اللغة العربية، فكان الكثيرون ممن يجيدون الحديث باللغة العربية إلى جانب لغتهم الأصلية.[٢٩] لقد تجلى الأثر الثقافي للتجار والعلماء المسلمين للدولة الرستمية في المجال المعماري. فقد عثر المستشرق شاخت على آثار النشاط الديني والثقافي للجماعات الإباضية، فلاحظ أن شكل مدرج المنارة الواسع

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الانتشار في السودان الغربي أخذ من إباضية الجريد وبينما أخذ شكل المحراب من إباضية ميزاب أي أنهما يرجعان إلى فن العمارة الدينية الإباضية للمغرب الأوسط.(٣٠) وكانت هندسة محراب ميزاب صورة عن محراب مسجد تاهرت، ومن المحتمل أن يكون هذا الفن المعماري قد وصلت بذوره إلى البلاد السودانية مع انتشار الإسلام فإقامة الصلاة يستدعي إقامة مسجد على نمط مسجد تاهرت على اعتبار أن التجار إباضيون.(٣١)

خاتمةٌ

نستنج من هذا المقال أن العلاقات السياسية الاقتصادية بين المغرب الأوسط والسودان الغربي قد بدأت في وقت مبكر للعصر الإسلامي، بمعنى مع الفتوحات الإسلامية ولكنها تعززت بعد استكمال الفتح ثم قيام الدولة الرستمية. وكان للتجار المسلمين خاصةً منهم الإباضية الدور الفعال في تنشيط التجارة بنقل السلع والأفراد عبر قوافل ضخمة تعبر بها الصحراء الواسعة والمخيفة. فنقلوا معهم بالإضافة إلى سلعهم لتحقيق أرباحهم الثقافة العربية الإسلامية، فكان لهم الفضل في نشر الإسلام واللغة العربية وكتابة الخط والعادات والتقاليد الإسلامية كلبس الملابس وعدم شرب الخمر والاحتفال بالأعياد الدينية.

ونتيجة للمكانة التي كانوا يحضون بها بين الملوك والأمراء استقروا في مدن وقرى السودان المحاذية للطرق التجارية، فشيدوا بها المساجد والمدارس وساهموا في بناء مدن كثيرة تحمل بنايتها الطابع المعماري الإسلامي المغربي الإباضي. كما مكنت التجارة والعلاقات السياسية من تنقل آلاف الناس من المغرب إلى بلاد السودان وأدى اختلاطهم بالناس عن طريق الزواج إلى ظهور جيل جديد مشبع بالثقافة العربية الإسلامية.

الهوامِشُ:

(١) ابن سعيد المغربي: **كتاب الجغرافيا**، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٢، ص٢٦.

(٢) البكري: **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، الجزائر، ١٨٥٧. ص ١٠.

(٣) ابن الصغير المالكي: **أخبار الأئمة الرستميين**، تحقيق محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦، ص١٣.

(٤) محمد علي دبوز: **تاريخ المغرب الكبرى**، ج٣، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣هـ/١٩٦٣، ص٢٤٤.

(٥) أرنولد توماس: **الدعوة إلى الإسلام**، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرون، مكتبة النهضة العربية، ط١، ١٩٧٠، ص٣٥١.

(6) Tadeuz lewicki: ***l'etat nord africain de tahert et ses relation avec le soudan occidental a la fin du7eme et au 9eme siecle*** – cahier d'etudes africaines, vol 2 n8 1962. P. 513- 535.

(٧) إدريس صالح الحرير: **العلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدولة الرستمية وبلدان جنوب الصحراء الكبرى**، مجلة البحوث التاريخية، مركز جهاد الليبين للدراسات التاريخية – طرابلس، العدد الأول، يناير ١٩٨٣، ص٧٧.

(٨) الدرجيني: **طبقات مشايخ المغرب**، تحقيق إبراهيم خلاص، مطبعة البعث، قسنطينة، ج٢، ص٢٦٢.

(٩) أبو زكريا (ت٤٧١هـ/١٠٧٨م): **سير الأئمة وأخبارهم**، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت،١٩٧٠. ص ١٠٤ – ١٠٥.

(١٠) المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٦٧.

(١١) بلدة توجد في جنوب تونس.

(١٢) **سير الأئمة**، ج٢، ص٧٨.

(١٣) السير، طبعة حجرية، قسنطينة، ص ٤١١. أبو الربيع الوسياني: السير، مخطوط في مكتبة بني يزقن بغرداية، ج٢، ورقة ٢٢.

(١٤) الدباغ: **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تونس، ١٣٢٢هـ، ج١، ص١٦٩.

(١٥) نفسه، ص١٦٦.

(١٦) خيري هالة الدقاق: **دور قبائل المغربين الأوسط والأقصى في حركة التجارة إبان القرن الثالث الهجري /السابع الميلادي**، رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ص ١٤٤.

(١٧) المالكي (عبد الله): **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم**، تحقيق بشير بكوش، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧، ص ١١٨-٣٣٨.

(١٨) ابن أبي زيد القيرواني: **الرسالة**، ص ٢٩٦ – ٣١٨.

(١٩) عز الدين موسى: **"انتشار الإسلام في غرب إفريقيا حتى القرن ٦هـ/١٢م"**، ندوة: العلماء الأفارقة ومساهمتهم في الحضارة العربية الإسلامية، الخرطوم ١٩٨٣/٠٧/٢٨. ص ٥٠.

(٢٠) حسن عبد الله مراد: **الصلات بين بلاد المغرب والسودان الغربي خلال القرن ٢-٦هـ /٨-١٢**، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، ص٢ - ٣ (الموقع الإلكتروني: egypt.com –إصدار مارس ٢٠١٠).

(٢١) الدرجيني: المصدر السابق، ص ٢١٠.

(٢٢) LEWICKI: Op.cit. P.523

(٢٣) ابن الصغير: المصدر السابق، ص٢١٨.

(٢٤) إدريس صالح الحرير: المرجع السابق، ص٨٢.

(٢٥) نعيم قداح: **حضارة الإسلام وحضارة أوروبا في إفريقيا الغربية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٣٥. ص١٦٥.

(٢٦) عبد الرحمن السعدي: **تاريخ السودان**، باريس، ١٨٩٨. ص٣.

(٢٧) البكري: المصدر السابق، ص١٧٢.

(28) DEVISSE J.: ***TEGDAOUST, RECHERCHE SUR AWDAGHOST***; AMG, PARIS, P.124 – 125.

(٢٩) محمد عيسى الحريري: **مقدمات البناء السياسي للمغرب الإسلامي: الدولة الرستمية ١٦٠هـ ٢٢٩٦م**، دار القلم الكويت، ط٢، ١٤٠٤هـ /١٩٨٣م، ص١١٨.

(30) SHACHT: ***SUR LA DIFFUSION DES FORMES D' ARCHITECTURE RELIGIEUSE A TRAVERS LE SAHARA***, TIRS,1954,P.2.

(٣١) جودت عبد الكريم جودت: **العلاقات الخارجية للدولة الرستمية**، الجزائر، ١٩٨٤، ص٢٨٤، ٢٨٦.

الزرادشتية والكونفوشيوسية
وعقيدة النبوة عند كلا منهما



طارق مريقي

أستاذ مساعد تاريخ الحضارات القديمة

جامعة عمار ثليجي

الأغواط – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

طارق مريقي، الزرادشتية والكونفوشيوسية وعقيدة النبوة عند كلاٍ منهما.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٨٨ – ٩٦.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

نتناول في بحثنا هذا جوانب من المعتقدات الدينية لدى الحضارة الفارسية والحضارة الصينية، وهذا لما أدته من دور بالغ الأهمية لدى حضارات الشرق خصوصًا التي تناولنها لما كانت تتميز به هاتان الحضارتين دون غيرهما من الحضارات الأخرى. ودليل ذلك أنها لم تؤثر على ديانات أخرى وإنما تأثرت هي بما سبقها، لذا ارتأينا أن نتناول موضوعنا في العناصر التالية بالنسبة للزرادشتية وما وصلت إليه، وهل هي حقيقة أم أسطورة، كما تطرقنا الى جوانب هامة في حياة زرادشت، وكذلك إلى تلك الإسفار المقدسة التي كانت تخص الديانة الزرادشتية، وكما تطرقنا إلى الإله الزرادشتي نفسه، وأخيرًا إلى عقيدة الزراشتيين في زرادشت. أما في المبحث الثاني، والذي يخص الديانة الكونفوشيوسية وتناولنا فيها مؤسس هذه الديانة من نشأته وحياته، وكذلك تطرقنا إلى الكتب الكونفوشيوسية المقدسة، وموقفهم من الإله، ثم عرجنا على مفهوم الوحدة بين (تيان) والإنسان، ثم أخيرًا موقف الكنفوشيوسية من النبوة. وفيه ثلاث مسائل: موقفهم من الوحي، مفهوم النبي لدى الكونفوشيوسية، هل كان كونفوشيوس نبيًا..؟!

مُقَدِّمَة

إن من الديانات القديمة التي لاقت رواجًا كبيرًا بين أهلها، حتى غدت جزءًا لا يتجزأ من مجتمعاتهم، وقسمًا ملتصقًا بفكرهم، ومفخرة لأتباعها رغم مجانبتها الصواب..! تلك التي نشأت في ربوع فارس (الزرادشتية) وفي بلاد الصين (الكونفوشيوسية). تعبد الفرس للإله (أهورا مزدا) فعرفت ديانتهم باسم المزدية، واقتبسوا من بلاد ما بين النهرين الاعتقاد بوجود الأرواح، ولما برز المصطلح زرادشت أعطاها مفهوم التوحيد ونقلها إلى مرحلة التطبيق الأخلاقي. وقد تناول البحث بين دفتيه أبرز ما يعتقد -أصحاب الديانتين- في قضيتي (الأولهية والنبوة) إضافةً إلى لمحة مختصرة عن أبرز جوانب حياة مؤسسيها، وما أورثوه لمن بعدهم من تعاليم تشكلت في كتبهم المقدسة.

المبحث الأول/ الزرادشتية

مدخل:

هاجرت الشعوب الآرية (الميديون والفرس) من موطنها الأصلي، في أوائل الألف الأول قبل الميلاد على شكل موجات متتالية متجهة نحو الجنوب، واستقرت في الهضبة التي عرفت فيما بعد بالهضبة الإيرانية، فسكن الفرس في الجنوب الغربي من الهضبة شرق منابع نهركارون، على ضفاف الخليج العربي بينما استقر الميديون في الشمال الغربي من الهضبة.وقد تأثر الوافدون الجدد بعادات وتقاليد ومعتقدات الشعوب التي سكنوا إلى جوارها: (السومريون، الأكاديون، الأشوريون،...) فاقتبسوا من تلك الشعوب بعض العادات والتقاليد بل حتى بعض المعتقدات الدينية، وعبدوا بعض ألهتهم. أما الآلهة الرئيسة التي رافقتهم من موطنهم الأصلي فكانت: (ميثرا، مهر، مهرا، الشمس). إضافة إلى تقديس بعض قوى

الطبيعة التي: كالأرض، والنار، والماء، الريح....إلخ. وقد نصب الكهان أنفسهم وسطاء بين الآلهة والبشر، يستطيعون نيل رضا الآلهة بطقوسهم، أوصب غضبهم وسخطهم على أعدائهم، فارتفعت مكانتهم، وعلا شأنهم اجتماعيًا وماديًا.

وكان الشعب الميدي أسبق الشعوب الآرية التي استوطنت هضبة إيران إلى إنشاء دولة موحدة وقوية. فبعد أن بسط الميديون سيطرتهم على الشعوب والحكومات المحلية التي سكنت بينها، تمكن الملك الميدي "ديوكيس" (دايكو)، في النصف الثاني من القرن الثامن قبل الميلاد، من توحيد القبائل الميدية (٢٧ قبيلة) وتأسيس الدولة الميدية، واتخذ من مدينة "اكباتانا" (همذان) عاصمة له ثم أخذ في التوسع حتى بسط سيطرته على معظم منطقة ميديا وفارس. وقد أدى التوسع الميدي إلى الاصطدام مع الإمبراطورية الآشورية، التي كانت تبسط سيطرتها على معظم بلاد الرافدين وإيران وبلاد الشام حتى مصر، وقد تمكن الملك الميدي "كي أخسار" من القضاء على الدولة الآشورية سنة ٦١٢ ق.م.

ومع اتساع رقعة الدولة والسيطرة على ثروات الإمبراطورية الآشورية وازدياد مواردها، انتشرت مظاهر البذخ والترف في الدولة، و بعد وفاة الملك "كي أخسار"، دب الضعف في أركانها لانصراف الملك "استياغ" (٥٨٤-٥٥٠ ق.م) -الذي طالت فترة حكمه- إلى اللهو والبذخ، وترك أمور الحكم لحاشيته، فازداد نفوذ الحكام المحليين الذين استقلوا بولاياتهم، وعظم شأن الكهنة ورجال الدين والمنجمين الذين أحاطوا بالملك وحاشيته، ليبرروا أعمالهم، وليتنبئوا لهم. وفي هذه المرحلة المضطربة من تاريخ الدولة الميدية أسست (الزرادشتية) لتكون ضرب من الإصلاح للديانة الوثنية في فارس على يد (زرادشت بستاما).[١]

المطلب الأول: زرادشت حقيقة أم أسطورة ..؟!

أختلف الباحثون بشأن شخصية زرادشت، وتباينت الآراء حول حقيقة وجوده، وانقسم الباحثون بصددها إلى ثلاثة فرق:

- فريق ينكر وجوده ويجعله شخصية أسطورية نسجت حولها طائفة من العقائد والشرائع والعبادات والأخلاق. وهذا رأي القلة الذين لم يقدموا بين يدي مذهبهم دليلاً يعتد به.[٢]
- فريق يرى أنه إبراهيم الخليل الذي ورد ذكره في التوراة والقرآن، وقد ساد هذا الرأي لدى كثير من أتباع الزرادشتية -خاصتهم وعامتهم- وليس لهذا الرأي دليل يعتد به بل الأدلة تتضافر على بطلانه، ومنها:

- **البعد الزماني** بين إبراهيم (عليه السلام) وزرادشت، فالأول كان ظهوره -في أصح الروايات– في حوالي القرن السابع عشر ق.م ، أما الآخر فقد عاش في القرن السابع ق.م –على الأصح-

- **البعد المكاني**، فإبراهيم (عليه السلام) قد نشأ في بلدة "أور" في بلاد الكلدان[٣] -جنوب العراق-على حين نشأ زرادشت في أذربيجان في بلاد إيران.

- اختلاف أماكن الإقامة والدعوة: فقد رحل إبراهيم إلى مكة وبنى الكعبة وأسكن بها أهله وذريته،[٤] بينما لا يوجد دليل واحد على أن زرادشت عرف بلاد الحجاز أورحل إليها.[٥]

ويظهر أن هذا الفريق قد أختلط عليه الأمر لمماثلة بعض ما تذكره التراجم والأساطير الفارسية عن حياة زرادشت، لما تذكره الكتب المقدسة عن حياة إبراهيم (عليه السلام).[٦] وبعد استبعاد رأي الفريقين السابقين يصبح من الأرجح الأخذ برأي فريق ثالث يذهب إلى:

- أن زرادشت شخصية حقيقية لا سبيل إلى إنكار وجودها.[٧] ولدت في منتصف القرن السابع قبل الميلاد بأذربيجان - إحدى مقاطعات ميديا على مقربة من بحيرة أورسيا- وأنه قد هاجر منها إلى بختر في شرقي إيران في مرحلة شبابه، ومات قتيلاً بلغ حوالي سنة ٥٨٣ق.م وقد أعتمد أصحاب هذا الرأي على أدلة تاريخية يكاد بعضها يصل إلى درجة اليقين.[٨]

المطلب الثاني: جوانب هامة في حياة زرادشت

عندما بلغ زرادشت السابعة من عمره أرسله والده إلى (يور زين كورس) الذي امتدت شهرته بالحكمة، وفاضت في جميع أنحاء إيران ليدرس بين يديه. وظل ملازمًا له ثمانية أعوام يتعلم فيها منه العقيدة والزراعة وتربية الماشية وعلاج المرضى. وفي أعقاب الحرب التي نشأت بين الفرس والطورانيين -والتي تطوع فيها زرادشت وهو في الخامسة عشر من عمره لمعالجة الجرحى من الجنود- انتشرت المجاعة وأشتد المرض، وازدادت الفاقة في جميع أنحاء فارس بالصورة التي كانت قائمة بها وقت الحرب. ومن جديد تطوع زرادشت ليضع جهده وخبرته في خدمة الفقراء والمرضى من أبناء وطنه. وانقضت خمسة أعوام كرس فيه زرادشت كل وقته للتطوع. ومن خلال مباشرته لأوجاع الناس التي لا تنتهي بدأ يتساءل من أين تجيء كل هذه الشرور إلى العالم..؟!

حتى استحوذت فكرة معرفة مصدر الخير والشر على عقله، وامتلكت جوارحه فلم يطق مواصلة عمله والاستقرار مع أهله، فقرر اعتزال الناس فترة من الوقت يعيش من خلالها ناسكًا يفكر في الخير والشر، عله أن يقف على مصدرهما ويخلص الناس من العناء الذي يواجهونه. وهناك في جبل "سابلان" ظل وحيدًا يفكر ويحاول فك سر هذا العالم، حتى انقدحت في ذهنه فكرة أبتهج لها ابتهاجًا عظيمًا، وأعتقد على أنه وقف على مصدر الخير والشر وأحاط علمًا بسر الحكمة. وجوهر فكرته هو: كما أن الليل والنهار لا يمكن أن تتغير طبيعتهما، فكذلك الخير والشر. الخير لابد أن يكون خيرًا دائمًا، والشر لابد أن يكون كذلك. وعليه فعبادة الأوثان والتقرب لآلهة الخير لتوقع الشر ولآلهة الشر لتصنع الخير خطأ. فآلهة الخير لا يمكن أن تصنع شرًا، وآلهة الشر لا يمكنها أن تفعل خيرًا. هكذا؛ آمن زرادشت بأن العالم تحكمه قوتان: خير واحد

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

تشتمل قوته في (أهورا مزدا)، وشر واحد تشتمل قوته في (أهرمان).[٩]

وبينما هو مستقر في أفكاره أحس بنشوة روحانية تغمره وتنتشر في جنبات نفسه وتملؤها نورًا، ورأى كائنًا نورانيًا كأنه عمود من نور يتقدم نحوه وأخبره بأنه (فوهوما) كبير الملائكة، وأمره بأن يخلع ملابسه ويستعد لرحلة إلى السماء للمثول بين يدي رب السماء نفسه، فلم يلبث أن وجد نفسه في حضرة (أهورامزدا)، إله النور الأكبر، وهناك تلقى كلمات الحق وتعلم أسرار الوحي المقدسة واستمع إلى أمر النبوة.[١٠] ولما عاد من رحلته أعلن قيادة الناس باسم "أهورا مزدا "من الظلام إلى النور، ومن الشقاء إلى السعادة، ومن الشر إلى الخير. وظل يجد في طلب النفوس الطاهرة المستعدة لتلقي الأسرار التي أدركها بطريق الوحي فلم يجد.[١١] وسار في دعوته عشر سنين متتالية متنقلاً فيها بين أرجاء إيران كلها، وأبعد المسير حتى وصل إلى الصين. يقول صاحب الكامل في التاريخ عن هجرته: "فسار من أذربيجان إلى فارس فلم يعرفوا ما فيه ولم يقبلوه، فسار الى الهند، وعرضه على ملوكها. ثم أتى الصين والترك فلم يقبله أحد؛ وأخرجوه من بلادهم، وقصد فرغانة فأراد ملكها أن يقتله، فهرب منها".[١٢]

وظل يجوب البلاد حتى جاوز الأربعين من عمره دون أن تثمر دعوته أي ثمرة، وأهورامزدا معه يؤيده ويقوي عزيمته ويربط على قلبه ويثبت عقيدته بالوحي المتوالي، ويعده بأن الآخرة خير له من الأولى. وفي السنة الحادية عشر من نبوته - أي حينما جاوز العام الحادي والأربعين من عمره- بدت في أفقه طلائع النجاح فآمن به ابن عمه (ميتيوماه) وانتصر لدينه، فشد به أزره وقوى به دعوته. واستمر يدعو دون أثر في قومه، حتى أوحى إليه أهورامزدا أن يتجه إلى "كشتاسب" ملك إيران،[١٣] ولم يكد يمثل أمام الملك حتى أرتفع صوته في حزم: "أنا زرادشت بستاما نبي الإله الأوحد الحكيم جئت إليك أيها الملك لأحول قلبك عن الأصنام الشريرة التافهة إلى مجد إله حق خالد"،[١٤] واستطاع أن يتغلب على الحكماء والكهنة الذين جمعوا لمناقشته فيما جاء به. كما استطاع بعد فترة أن يشفي جواد الملك من مرض عضال ألم به بعد أن عجز أطباء البلاط وكهنته عن علاجه.

واعتنق الملك "كتشاسب" تعاليم زرادشت وآمن بالإله الواحد الحكيم، وأعلن أن زرادشت هو النبي الحق لهذه العقيدة، فأقبل الناس على الدين الجديد أفواجًا، حتى أعتنق الزرادشتية معظم أهل إيران وما جاورها من البلدان، خاصةً بعض بلاد الهند وبعض بلاد اليونان.[١٥] هذا وقد قضى زرادشت نحبه في سنة ٥٨٣ق.م وهو في نحو السابعة والسبعين من عمره، في إحدى الهياكل المقدسة في بلخ، قُتل وهو يقوم على خدمة النار في أثناء غارة للطورانيين على بلاد إيران، فقد وصلوا في وقت كان فيه زرادشت وثمانون كاهنًا يقدمون الوقود للنار، فهجم عليهم الأعداء وطعنوهم بسيوفهم فخر الجميع صرعى، وسالت دمائهم فلطخت جدران المعبد وامتدت إلى النار المقدسة فأخمدتها.[١٦]

المطلب الثالث: أسفار الزرادشتية المقدسة

يُطلق على الأسفار المقدسة للديانة الزرادشتية اسم (الأبستاق) وهو تعريب لكلمة (الأفستا) التي تعني المتن أو الأصل أو السند. والمقرر في هذه الديانة أن الأبستاق موحى به من الإله أهورامزدا وليس من وضع زرادشت. ويشتمل على ألف فصل مقسمة على واحد وعشرين سفرًا، تحوي تفصيلاً لعقائد الديانة الزرادشتية وعباداتها وشرائعها وتاريخها. وقد فقدت جميع نسخ الأبستاق بعد غزو الاسكندر لفارس سنة ٣٣٠ق.م وفقدت معها تفاسيره والمؤلفات التي كانت تشتمل على شيء من أجزائه. ولم يظل لها أثر إلا في حوافظ الموابذة والفقهاء الذين يتناقلونها فيما بينهم وينقلها الناس عنهم مشافهة. وفي النصف الأخير من القرن الميلادي الأول شرع "فولوجبس الأول" ملك فارس- من الأسرة البارثية- في تدوين ما بقي من حوافظ الناس في الأبستاق، وأكمل عمله هذا في القرن الثالث الميلادي الملك أردشير- مؤسس الدولة الساسانية- وبلغ ما تم تدوينه في هذين العهدين واحدًا وعشرين سفرًا تشتمل على ثلاثمائة وثمانية وأربعين فصلاً من فصول الأبستاق. وكما فقد الأبستاق القديم فقد الأبستاق الذي دون في عهد البارثيين والساسانين.[١٧] ولم يبق منه الآن سوى خمسة أسفار هي:

سفر الجاثات: وهي التراتيل التي اتفق العلماء على نسبتها إلى زرادشت نفسه، والتي تتضمن أدعية وتضرعات زرادشت لأهورامزدا حتى يعينه على دخول الناس في دينه.

سفر اليسنا: وفيه تصوير للعقيدة الزرادشتية في مضمونها الأول، كما يشتمل على أدعية وصلوات يتجه بها إلى الله وإلى الملائكة والكائنات المقدسة.

سفر الفديداد: يحوي شريعة الزرادشتين وقوانينهم التي يسيرون عليها في الحياة مثل: أحكام الزواج والجنائز، الطهارة من النجاسات،...

سفر الفسبرد: ويشتمل على أدعية وصلوات مكملة لما في "سفر اليسنا" وترتل في مناسبات خاصة، كما يتضمن ذكر الأشياء المقدسة عندهم مثل: الماء، والتراب، والنار ابنة أهورامزدا...

سفر اليشتات: مجموعة من مدائح وتضرعات وعبادات وقرابين وهي أناشيد تتلى في الثناء على الملائكة المكرمين يتخللها أقاصيص تاريخية.

خردة أفستا: سفر جامع لأدعية وصلوات تتلى في أوقات من اليوم وفي الأيام المباركة وفي الأعياد الدينية وغيرها. مثل: الأدعية الخمسة: وهي أدعية تخاطب الشمس والقمر وغيرهما، الكاتاها الخمس، أدعية الأيام الثلاثين (سيروزه).[١٨]

وفي القرن السابع وضعت شروح جديدة على أسفار الديانة الزرادشتية وتعرف هذه الشروح بالمصادر البهلوية، وأهمها كتابان:

بنداهش؛ ويتناول مسائل تتعلق بأصل الكون. **دنكارت**؛ وهو دائرة معارف لمأثورات دينية.[١٩]

المطلب الرابع: الإله الزرادشتي

وجه زرادشت أتباعه إلى الإيمان بأهورا مزدا الإله الحق وتوحيده، ووصفه بأرفع ما يعرف الناس في زمانه من صفات التنزيه، فهو قديم أزلي قادر على كل شيء ولا يسمو عليه شيء، وهو معين من لامعين له، وراعي الفقراء والأغنياء على حد سواء.[٢٠] وهذا الإله البارئ هو خالق النور والظلمة ومبدعهما، وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند. وما الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث، إلا نتاج امتزاج النور بالظلمة لحكمة رآها الحكيم في التراكيب، وهما يتقاومان ويتغلبان إلى أن يغلب النور الظلمة والخير الشر، ثم يتخلص الخير إلى عالمه وينحط الشر إلى عالمه.[٢١] ولم تدم الزرادشتية في ثوبها التوحيدي الذي جاء به زرادشت طويلاً، بل خطت خطوات حول التثنية والتعدد ووصف الإله بما لا يليق، ويتضح هذا من خلال النظر فيما ورد عنهم من كتابات والتي تصف الإله بصفات النقص ومنها:

-أهورا مزدا يفتقر إلى معاون ومساير له في الكون:

الإله الزرادشتي لا يقف وحيدًا ليدبر أمور الكون، فهو لا يقوى على ذلك، ولهذا يستعين ببعض الكائنات ذات الصبغة الإلهية، والتي تضاهي – أحيانًا- قدرته. ففي الأبستاق يطلب أهورا مزدا العون من الملائكة التي أعطيت مكانة عالية ورفعت في مصاف الألوهية،[٢٢] بل يصرح بأنه لولا المساعدة المقدمة من الفرافاشي[٢٣] لكانت البشرية والحيوانات قد انقرضت وكان العالم المادي عرضة للسقوط تحت سلطة الكذب. إضافة إلى ذلك؛ فإنه يحتاج إلى من يعاونه في الآخرة كي يقوى على محاسبة الخلائق، هذا إن لم يكن يوكلها إلى الملائكة الثلاثة.[٢٤]

- إشراك غير أهورا مزدا في العبادة:

الإله في معتقد الزرادشتين كما سبق يحتاج إلى من يعاونه ويسانده في تسيير أمور الكون ولذا فالعبادة لاتوجه له وحده والأدعية والتضرعات والصلوات ليست له خالصة، بل يشترك فيها معه غيره.[٢٥]

-ادعاء الولد لأهورا مزدا:

لا عجب إثر ما سبق أن ينسب له الولد. فتذكر المصادر الزرادشتية أن لأهورامزدا ابنين: أحدهما جيومارت "كيومرت": الذي ظل يغالب الشيطان أهرمان ثلاثين عامًا وتوفي بعدها، ومنه تولد أول زوج بشري. تقول أسطورته في الأبستاق: (جيومارت هو ابن أهورا مزدا، له شكل دائري ويلمع كالشمس وهو مخلوق من النار، وقد أرسل أهورا عام النوم كي يخفف أذى أهريمان على كيومرت، وعندما أستيقظ وجد الدنيا مظلمة والشمس والقمر في هياج، وأهريمان يريد القضاء على كيومرت فأرسل له ألفًا من العفاريت وتوفي بعد أن قاومهم ثلاثين عامًا، ولما توفي انبعثت المعادن من جسده... حيث يتولد أول زوج بشري ميشا وميشانه).[٢٦] أما الولد الثاني فهو- كما يعتقد الزرادشتيون- أنها النار ابنة أهورامزدا التي كانت في بداية الأمر مظهرًا عاديًا وعلامة على الدين الزرادشتي رمز بها زرادشت حتى يتمكن الناس من تصور قوة الإله الغيبية،[٢٧] لكن هذه النار تفاقم أمرها وربا تقديسها حتى ظنوا أنها ابنة أهورامزدا وعبدوها، جاء في سفر الفنديداد: (والنار ابن أهورامزد).[٢٨] ويذكرون في بعض أدعيتهم (أيتها النار يا ابنة الإله أهورامزدا الكريم إنك من روحه... إننا ننجذب إلى قربك بعقل متفتح وفكر نير بالطهارة والورع، ننجذب إليك بمآثرنا الخيرة وكلمات الحكمة الخيرة خذينا إلى جوارك).[٢٩]

- مصارعة أهورامزدا لأهريمان:

يعتقد الزرادشتيون أن أهورامزدا صارع أهرمان كثيرًا وأصيب إثر هذه المصارعة بكثير من الأمراض، ففي الفنديداد يقول أهورامزدا: (عانني اللص – أي أهرمان- وأصابني بـ ٩٩،٩٩٩مرضًا).[٣٠] فالإله يتجسد ويصارع بل يكل ويتعب ويمرض. وأيضًا لا قدرة له على إيقاف أهريمان عن إفساد ما خلقه وأبدعه، تقول الرواية الزرادشتية عن هجوم أهريمان على الكون: (يمزق محيط السماء فشتت النجوم، وأحل الاضطراب في نظام السماء ثم غطس في البحر فأفسد ماءه بالملح، وجفف الينابيع، وسمم النباتات، وأذل مزروعاته، ونشر فيها الصحاري، وبث فيها الأفاعي والعقارب....هكذا زرع الشيطان الموت والفساد في خلق الله).[٣١]

-الإله يتعب فيستريح:

يعتقد الزرادشتيون أن الإله استراح لمدة خمسة أيام أثناء خلقه للكون، ومن هنا يحتفل الزرادشتيون بهذه الأيام الخمسة، وهي عندهم أيام عيد "كنبهار".[٣٢]

المطلب الخامس: عقيدة الزرادشتيين في زرادشت

كانت حياة زرادشت على ما سبق حافلة بالعطاء والصبر والمثابرة عسى أن يؤمن الناس بأهورامزدا ويصدقوا بنبوته. وفعلاً نجحت دعوته، وشكر الزرادشتيون سعيه، فجعلوا الإيمان بنبوته الركن الثاني من أركان الدين الزرادشتي.[٣٣] وما ينبغي معرفته هنا عن اعتقادهم فيه ما يلي:

-الإرهاصات والمعجزات:

يعتقد الزرادشيون على حسب الروايات والأساطير الزرادشتية أن زرادشت حدثت له بعض الإرهاصات والمعجزات قبل ولادته وبعدها. منها: أن راعيًا اسمه (بوروزهازيو) من قبيلة بستاما تزوج من امرأة تدعى "دوغدوما" وفي يوم من الأيام وفي أثناء رعيه لماشيته، تراءى له ملكان نورانيان وقدما له نبتة الهوما المقدسة، وأمراه بأن يعصره وبشربه مع زوجته لأنه يحمل كيان طفل روحاني. ونفذ الراعي ما أمر به وحملت الزوجة. وفي أثناء حملها رأت في منامها نورًا عظيمًا يخاطبها ويقول: بأن الطفل الذي تحمل به سيكون نبي أهورامزدا. وبعد ولادة زرادشت أستقبل الحياة بالضحك وليس بالبكاء فدب الرعب في قلب "دوران سرون" كبير كهنة بلاد فارسي آنذاك، لعلمه بأن المولود الجديد سيقضي على

السحرة والكهنة وعبادة الأصنام عندما يكبر، فقام بعدة محاولات للقضاء على الطفل وباءت جميعها بالفشل. منها: أنه أرسل في طلبه ولما جيء به إليه وضعه وسط النار وأنطلق هو ومن معه خارج المعبد. أما أم الطفل فبحثت عن ابنها فلم تجده فانطلقت إلى معبد النار تصلي وتدعو الآلهة عسى أن ترده إليها، وهناك وجدت طفلها يلعب وسط النار دون أن يمس بأذى.[٣٤]

أما المعجزات المصاحبة لدعوته فيذكر منها: شفاءه لجواد الملك كشتاسب بعدما تقلصت أرجله ودخلت في بطنه وعجز الأطباء عن علاجه. ورده لبصر رجل أعمى، حينما أمرهم بأن يأخذوا حشيشة ويعصروا ماءها في عينيه ففعلوا.[٣٥]

- نزول الوحي على زرادشت:

يعتقد الزرادشتيون أن زرادشت تلقى الوحي حينما بلغ من العمر ثلاثين عامًا، وهو منغمس في التفكير والتأمل. ويعتقد الزرادشتيون كذلك أن "فوهومانا" هو الذي أخذه وصعد به إلى السماء ليحظى بشرف المثول بين يدي أهورامزدا، ومن هنا كانت عقيدة المعراج إلى السماء بزرادشت وهذا ما حدَّث به زرادشت قائلاً: (أيها الناس أني رسول الله إليكم فإنه لا يكلمني وحيًا بواسطة رسول من الملائكة، بل إليه رفعني، وبي أسري كبير الملائكة، وإلى حضرته قادني وهناك تجلى لي الإله، وعرفني الشريعة، وعلمني الدين فقد سلمني إليكم هذا الكتاب-أي الأبستاق-).[٣٦]

- زرادشت رسول ونبي آخر الزمان:

لم يكن زرادشت نبيًا فقط بل هو نبي ورسول آخر الزمان كما قال عن نفسه: (أيها الناس أنني رسول الله إليكم لهدايتكم بعثني الإله في آخر الزمان، أراد أن يختم بي هذه الحياة الدنيا فجئت إلى الحق هاديًا).[٣٧] لكن الزمان يمضي، والأنبياء بعد زرادشت يبعثون، فكيف يصح أن يكون نبي آخر الزمان..!! هنا أدرك علماء الزرادشتية المأزق والحرج، فجعلوا يحاولون تفسير وايضاح هذه العقيدة فقالوا: "إن الله خلق العالم في ستة أدوار، وكل دور يتألف من شهرين، ومن ثَمَّ فإن للكون زمنًا، والزمن الكوني يتألف من ستة شهور هما اثنا عشر، ولكن السنة الكونية ليس زمنها الزمن الذي تعرفونه، وإنما الشهر الواحد منها مقدار ألف سنة، والزمن المحدد للعالم ومقداره اثنا عشر ألف سنة، ثلاثة آلاف منها مضت في خلق العالم الروحاني، وثلاثة آلاف منها مضت في إنشاء العالم المادي، وثلاثة آلاف فصلت بين وجود يميا وزرادشت، وثلاثة آلاف بين زرادشت ونهاية الدنيا، ومن هنا فقد ولد زرادشت في نهاية الزمن".[٣٨] وبذا رسخت عقيدتهم في أن زرادشت ولد وبعث في نهاية الزمن، رغم أنهم وقعوا في مشكلة أخرى وهي انتهاء الزمن المحدد للعالم - الذي حدده الزرادشتيون- دون انتهاء الحياة..! وحتى يخرجوا من هذا المأزق بالكلية قالوا بعقيدة المخلص.

- عقيدة المخلص والمهدي المنتظر:

قالوا إن الفكرة التي علقت بالأذهان عن موت زرادشت خاطئة، لأن زرادشت لم يمت إلا في الظاهر، وإنما هو حي. فقد نزل للاغتسال في البحيرة المقدسة، فنزلت في مياهها بذرته الخصبة، ومن ثم فهو بها وفيها حي، وستظل هذه البذرة في هذه البحيرة المقدسة ثلاثة آلاف سنة من بعد زرادشت حتى قبيل نهاية العالم، فإذا ما حان الحين نزلت عذراء طاهرة البحيرة للاغتسال فتتعلق هذه البذرة بها، وتحمل بمن سيجيئ إلى العالم مخلصًا وهاديًا وينعت بـ"ساؤشيانت" أو المهدي وبه ستنتصر العدالة، ويمحق الشر فترة من الزمن مقدارها سبعة وخمسون عامًا، وبانتهائها ينتهي الوجود.[٣٩]

- الحلول:

يعتقد الزرادشتيون أن روح الإله أهورامزدا حلت في زرادشت، يقول قدامى الزرادشتيين: "أن زرادشت هو من جوهر روح الله التي تقمصت جسد هذا المخلوق البشري بعد أن مر جوهر الروح بسلسلة الكائنات والأجرام العلوية، وحلت في رحم المرأة التي قدر لها أن تكون أمًا لهذا الرجل الرباني".[٤٠] فروح الإله حلت أولاً في رحم الأم، ثم في جسد الابن زرادشت.

المبحث الثاني: الكونفوشيوسية

مدخل:

كانت الصين مكونة من مجموعة هائلة من الممالك الصغيرة ودول المدن، وكلها تعترف بولاء مفكك العرى، وتدفع رسومًا إقطاعية لإمبراطور كاهن واحد هو: (ابن السماء الكاهن الأعظم). وبعد سقوط حكم أسرة شانج في ١١٢٥ق.م، خلفت أسرة تشو أمور الحكم، ففوضت السلطة الإدارية لزعماء القبائل والنبلاء الذين تربطهم بهم علاقات طيبة، وقدموا مساحات الأرض مقابل الصداقة والتعاون، فساد النظام الإقطاعي، في وقت لم يستطع فيه حكام تشو من السيطرة على الحكام الإقطاعيون. فثارت القلاقل وتردت الأوضاع حتى استطاع هؤلاء الحكام الإقطاعيون من شن هجوم على عاصمة التشو وقتل ملكها واغتصاب سلطته. فسادت الصراعات والحروب، وأصبح التآمر والعنف طابعًا للحياة السياسية آنذاك، فغلبت النفعية على الأخلاق، وساد الغش والخداع. وفي ظل هذا العصر الذي اتسم بالتفكك السياسي والاجتماعي والتردي الأخلاقي، ظهرت الكونفوشيوسية تدعو إلى إحياء الطقوس والعادات والتقاليد الدينية التي ورثها الصينيون عن أجدادهم على يد الفيلسوف الصيني "كونفوشيوس" الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد.[٤١]

المطلب الأول: المؤسس نشأته وحياته

ولد كونفوشيوس سنة ٥٥١ ق.م في مدينة "تسو" إحدى ممدن مقاطعة "لو" لأسرة فقيرة ذات أصول عريقة، وعاش يتيمًا فأضطر إلى العمل بالرعي وهو صغير، وإلى جانب اهتمامه بحرفته تلقى علومه على يد أستاذه الفيلسوف "لوتس" صاحب النحلة الطاوية.[٤٢] وفي الثانية والعشرين من عمره أنشأ مدرسة ليتلقى فيها الشبان ذوو المواهب الخاصة أصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية، ولقد بلغ عدد الذين تلقوا الحكمة على يديه ثلاثة

دورية كان التاريخية. دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

آلاف تلميذ.[٤٣] وبجانب عمله كان يقوم بوظيفة المستشار السياسي لبعض الأمراء والولاة الذين كانوا ينتفعون بآرائه في حل ما يصادفهم من مشكلات.

وفي سنة ٤٩٦ ق.م عُين رئيسًا للوزراء في ولاية "لو" فأقدم على إعدام بعض الوزراء السابقين، وعدد من رجال السياسة وأصحاب الشغب، كما وضع مراقبة صارمة على التجار لمنع الغش والاحتكار... واستمر في الإصلاح حتى أصبحت مقاطعة "لو" نموذجًا للمدينة الفاضلة التي تعيش الرخاء والأمن والسلام والعمران.[٤٤] مما أقلق بال أهل ولاية" تسي" خشية أن تبسط نفوذها عليها، فدبر وزراء هذه الولاية حيلة تستهدف صرف حاكم "لو" عن أمور ولايته حتى يتطرق إليها الضعف والفساد. وبالفعل نجحت حيلتهم، وأهمل الحاكم شؤون الدولة إهمالاً معيبًا، ولم يستطع الحكيم أن يثني الحاكم عن طريقه، فأضطر إلى ترك الولاية والتنقل من إقليم إلى إقليم يعلم الشبان وينصح الولاة، حتى أدركته الوفاة سنة ٤٧٩ق.م وهو غير راضٍ تمام الرضا عن إنجازاته لكنه عهد إلى تلاميذه متابعة الطريق.[٤٥]

المطلب الثاني: الكتب الكونفوشيوسية المقدسة

تتسم التعاليم الكونفوشيوسية بالكلاسيكية، في قيامها على إجلال الماضي، يتضح ذلك جليًا في قول كونفوشيوس: "إني ناقل ولست مبدعًا وأنا أؤمن بالأقدمين.... والحق أني لم أولد حكيمًا، لكني أحب التراث القديم وأعمل جاهدًا كي أتعلمه."[٤٦] فقد احتكرت مدرسة كونفوشيوس المعارف الصينية السابقة عليها، فنقلت كتب السابقين في التاريخ، والدين، والموسيقى من لغتها القديمة التي لم يكن يعرفها إلا أقلية ضئيلة من مجتمع عصرهم إلى اللغة الصينية السائدة آنذاك. كما صاغوا هذه المعارف صياغة قربت فهمها إلى أذهان الشعب الصيني، وأضافوا لها نظريات كونفوشيوس في السياسة، والدين، والاجتماع، والفلسفة، والموسيقى. وعليه فالكتب الكونفوشيوسية تنقسم إلى قسمين:

(١) الكتب الخمسة القديمة **(الكلاسيكيات الخمس)**:

وهذا القسم يشتمل على خمسة كتب كان يدرسها كونفوشيوس، وهي:

١- كتاب الأغاني (الشعر): يحتوي على ثلاثمائة من الأغنيات إلى جانب ستة تواشيح دينية.

٢- كتاب التاريخ: يشتمل على الوثائق التاريخية الخاصة بالصين في عصورها السحيقة.

٣- كتاب التغيرات: يبين فلسفة وتطورات الحوادث الإنسانية. وقد حوله كونفوشيوس إلى كتاب علمي لدراسة السلوك الإنساني.

٤- كتاب الربيع والخريف: كتاب تاريخي يؤرخ للفترة الواقعة بين (٧٢٢ق.م - ٤٨١ق.م).

٥- كتاب الطقوس: وفيه وصف للطقوس الدينية، مع معالجة النظام السياسي لأسرة "تشو" الأسرة التي لعبت دورًا مهمًا في التاريخ الصيني.[٤٧]

(٢) الكتب الأربعة:

وهي الكتب التي ألفها أتباع كونفوشيوس وتلاميذه، والتي دونوا فيها أقوال أستاذهم، وفسروها وعلقوا عليها، وتعد المرجع الرئيسي للديانة الكونفوشيوسية، لأن الكتب الخمسة القديمة وإن كانت مؤلفة من قبل كونفوشيوس، إلا أنها تختص بفلسفة السابقين وتاريخهم أكثر مما تعبر عن وجهة نظر كونفوشيوس وفلسفته. وهذه الكتب هي:

١- كتاب المنتخبات: ويحوي أقوال كونفوشيوس، التي يظن أنها فصلت عن سياقها واختصرت حتى باتت تشكل جملاً حكيمة قصيرة. ويطلق عليه "أنجيل كونفوشيوس".[٤٨]

٢- كتاب التعليم الكبير: ويهدف إلى تعليم الأشراف والأمراء.

٣- كتاب مبدأ الوسط: وفيه عرض واف للمبادئ الفلسفية التي نادى بها كونفوشيوس، ويدور معظمه حول العلاقة بين الطبيعة البشرية والنظام الخلقي في الكون.

٤- كتاب منيسوس: ويعد المحاولة الأولى لتوضيح فلسفة الكونفوشيوسية، وعرضها على نحو مقبول، إذ قام منسيوس فيه بعرض أهم المعلمين الكونفوشيوسيين الأوائل وذكر شيئًا من كتاباتهم وأقوالهم.[٤٩]

المطلب الثالث: موقفهم من الإله

إن الآثار القديمة الثابتة في الصين تدل على أن الصينيين كانوا قديمًا يعتقدون بوجود إله واحد، يصفونه بالرب العظيم، ومالك الأكوان الخفي، والعقل غير المتناهي، وبأنه الإله الذي لا يحابي، بل يجود بلطفه ورعايته على الإنسان الفاضل، ويعتني بالأرض وحضوره فيها دائم وإن كان غير منظور. وبمرور الزمن لم يبق توحيد الإله على حاله، بل انتقل إلى الاعتقاد بأنه شخص عظيم حكم العالم بأسره بجميع مظاهره الطبيعة والاجتماعية.[٥٠] ولم يخرج كونفوشيوس وأتباعه عن هذا الاعتقاد، على الرغم من الاضطراب الديني والفلسفي والفكري الذي كان سائدًا آنذاك. فالسماء عنده تعبد باعتبارها الإله الأعظم، والأرض تعبد باعتبارها الأخرى إلهًا، وأرواح الأجداد، والشمس والكواكب... وغيرها من قوى الطبيعة تعبد، ظنًا أنها تعين المرء في تسير أمور حياته.

وكان كنفوشيوس يرمز إلى الإله بالحق أو الصدق فيقول: "إن الحق المطلق غير قابل للتحطيم، ولما كان غير قابل للتحطيم فهو خالد، ولما كان خالدًا فإنه موجود بذاته، ولما كان موجودًا بذاته فهو لانهائي، ولما كان لانهائيًا فهو واسع وعميق، ولما كان واسعًا وعميقًا فهو متعال روحي."[٥١] وكثيرًا ما كان يتحدث عن السماء (تيان)[٥٢] باعتبارها قوة كونية معنوية غامضة لا تقهر، وكل شيء في الكون خاضع لمشيئتها ويجري مجراها. وكانت السماء بالنسبة إليه المرفأ الوحيد الذي يلجأ إليه عندما يصيبه اليأس والإحباط من البشر، ويتعذر عليهم فهم تعاليمه ومبادئه، وكان كثيرًا ما يردد: (ولكن السماء تفهمني).[٥٣]

المطلب الرابع: مفهوم الوحدة بين (تيان) والإنسان

اتفق العلماء الكونفوشيوسيون قديمًا وحديثًا على أن عقيدة الوحدة بين "تيان" والإنسان هي العقيدة المركزية التي بني على أساسها الهيكل العام للدين الكونفوشيوسي كله. ولهذه العقيدة وجوه عدة، نذكر بعضها بإيجاز:

-الوحدة الأخلاقية بين "تيان" والإنسان: ترتبط عقيدة الوحدة ارتباطا وثيقًا بقضية الأخلاق المشرقة -سيأتي بيانها- عند كونفوشيوس، لذا لا عجب أن يكون الوجه الأول من أوجه هذه العقيدة ظاهرًا في الوحدة الأخلاقية. جاء في كتاب التغيرات: "إنما الرجل الكبير مَنْ كان في الوحدة مع السماء والأرض في أخلاقه، ومَنْ كان في الوحدة مع الشمس والقمر في إشراقه، ومَنْ كان في الوحدة مع الفصول الأربعة في ترتيبه، ومَنْ كان في الوحدة مع الأرواح والملائكة في بركته وشؤمه."[٥٤] كما جاء أيضًا أن لـ "تيان" أربعة أخلاق أو صفات أساسية، هي: (يوان) أي الخالق - (خينغ) أي الإحاطة - (لي) أي الإفادة - (جشينغ) أي التمكين. ومن هذه الأخلاق السماوية الأربعة نشأت الأخلاق الإنسانية الأربعة: (الرحمة، الصلاح، الأدب، الحكمة)= الأخلاق المشرقة. فمن صفة الخلق السماوية نشأت الرحمة الإنسانية، ومن الإحاطة السماوية نشأ الصلاح الديني، ومن الإفادة السماوية نشأ الأدب الإنساني، ومن التمكين السماوي نشأت الحكمة الإنسانية.[٥٥]

- الوحدة الكونية بين "تيان" والإنسان: فكما أن الكون وحدة متكاملة متناسقة تسير وفق قوانين محددة، فكذلك الإنسان في تكوينه، غير أنه عالم صغير. ومن مظاهر هذه الوحدة كما يزعمون:

يوجد في السماء شمس وقمر، ويوجد في الإنسان عين وأذن.

السماء لها أربعة فصول، والإنسان له أربع جوارح.

السماء لها برودة وحرارة، والإنسان له سرور وغضب.

السنة فيه اثنا عشر شهرًا، والإنسان له اثنا عشر مفصلاً عظميًا كبيرًا .

...... إلى قائمة لا تنتهي من مظاهر الوحدة.[٥٦]

- الوحدة بين "تيان" والإنسان مقام روحي رفيع: فالإنسان لا يصل إليه إلا بعد إخلاص النية، وتقويم القلب، وتزكية النفس، وعلامته أن يتخلص الإنسان من الأهواء والشهوات، والرغبة النفسية، ويصل إلى الأخلاق السماوية عن طريق تجلية الأخلاق المشرقة. ومن علامته أيضًا أن لا يرى الإنسان لنفسه وجودًا مستقلاً عن الكون وما فيه، بل يرى أنه والكون وحدة متكاملة متماسكة.[٥٧]

- وحدة المجاوبة بين "تيان" والإنسان: ذلك أن الإنسان وما في الكون كلها مخلوقات لـ"تيان" فهو يدبر كل ما يحدث فيه، وهو يسمع، وينظر، وينصر، ويهلك، ولكن الناس لا يرون ذلك بأعينهم..! والسبب: أن "تيان" يسمع بواسطة سماع الشعب، وينظر بواسطة نظرهم. فالوحدة بين الإنسان وتيان ظاهرة ليس فيها خفاء.[٥٨]

المطلب الخامس: موقف الكونفوشيوسية من النبوة، وفيه ثلاث مسائل:

الأولى: موقفهم من الوحي

مصدر المعرفة لدى الكونفوشيوسية إما الفطرة الإنسانية الخيرة، وإما القلب الإنساني العارف. وعليه فلا إيمان بمبدأ الوحي الإلهي عندهم، لأنهم لا يعرفون أن الله ينزل وحيه وكتبه على مَنْ يشاء من عباده المرسلين، لهداية الخلق إلى الصراط المستقيم. ومذهبهم - كما لا يخفى- يؤدي إلى إشكالية حقيقة المعرفة وصحتها ..! وقد أجابوا عن ذلك بأن: "سنة التوسط" هي الضابط المعياري للمعرفة، وأن لها علاقة قوية مباشرة بعقيدة "الوحدة بين تيان والإنسان".[٥٩] ومادامت هذه الوحدة فيمكن للإنسان أن يصل إلى مقام رفيع لا يكون فيه مثقال حبة للأهواء والشهوات النفسية، وهو مقام الاستقرار في كمال الخير، وهناك تؤتمن معرفته ويعتمد عليها، لأنه حينئذ لا يأخذ معرفته إلا من مقام "الوحدة بين تيان والإنسان" الذي تتجلى فيه الفطرة الإنسانية الخيرة المشرقة تجليًا واضحًا.[٦٠] وقد جاء تعريف (سنة التوسط) في كتاب سنة التوسط: "إنما تسمى حالة عدم ظهور الحب والبغض والحزن والفرح توسطًا، ويسمى حالة تقيدها بالشريعة بعد ظهورها تناسقًا، وإن التوسط هو الأصل الكبير للكون، وإن التناسق هو الطريقة الموصلة في الكون، تتمكن السماء والأرض في مكانها عند بلوغ التوسط والتناسق وتتربى الموجودات كلها عندهما."[٦١]

الثانية: مفهوم النبي لدى الكونفوشيوسية

لا يمكن معرفة المعنى الاصطلاحي (للنبي) في الكونفوشيوسية إلا من خلال استعراض بعض ما ورد في كتبهم المقدسة من نصوص؛ **ففي كتاب سنة التوسط:** "إن الصديق يصيب بدون جهد، ويحصل بدون تفكير، وهو يمشي متمكنًا على طريقة التوسط، فذلك هو النبي."[٦٢] **وفي سفر الشريعة جاء:** "واضعها -أي الشريعة والموسيقى- يسمى نبيًا، ومخبرها يسمى عارفًا."[٦٣] **وورد في كتاب منشيوس:** "إنما النبي من تمم الأخلاق والمعاملات الإنسانية."[٦٤] وأيضًا: (سئل منشيوس ولكن هل الأستاذ كان نبيًا..؟! أجاب قائلاً: لقد سأل(تس قونغ) كونفشيوس في القديم قائلاً: هل الأستاذ نبي..؟! قال: كونفشيوس: "النبي لا أستطيع، إنما أطلب المعرفة من غير ملل، وأُعلّم من غير تعب". قال: (تس قونغ): طلب المعرفة من غير ملل حكمة، والتعليم من غير تعب رحمة، لقد جمع بين الحكمة والرحمة فالأستاذ كان نبيًا. ولقد كان نبيًا وإنما لا يقيم نفسه على مرتبة النبي).[٦٥] **وورد في كتاب الحوارات:** (قال تس قونغ: إذا كان رجل يعطي الناس عطاء واسع النطاق، ويعينهم على نوائب الحق جميعًا فماذا نقول فيه..؟! هل يوصف بأنه رجل رحيم..؟! قال: الأستاذ: "كيف يوصف بأنه رجل رحيم فقط..!! بل لابد أن يكون نبيًا".[٦٦]

يتضح من خلال ما سبق؛ أن النص الأول من هذه النصوص يفيد أن النبي مَنْ يولد عارفًا. والثاني: يفيد أن النبي هو واضع

الشريعة والموسيقى وشارعها. والثالث يفيد أن النبي مَنْ تمم الأخلاق والمعاملات. والرابع يفيد أن النبي مَنْ جمع بين الحكمة القولية والعملية. والخامس يفيد بأن النبي يرشد الناس ويمضي الحق عليهم. وعليه فمَنْ اتصف بصفة من هذه الصفات حق له أن يكون نبيًا.[٦٧]

الثالثة: هل كان كونفوشيوس نبيًا..؟!

لا يوجد نص واضح فيما نسب إلى كونفوشيوس يدل بوضوح على أنه أدعى النبوة، أو تحدى بها، أو زعم أنه أوحي إليه.[٦٨] ولا تدعي الكونفوشيوسية أن أسفارها وكتبها وشرائعها وحي منزل من "تيان"، لأنها ترى أن المعرفة تؤخذ من قلب النبي وفطرته المجبولة على الخير ولا تؤخذ من الوحي الواضح. لكن أصبحت مكانة كنفوشيوس تتعاظم بعد موته يومًا بعد يوم، حتى صار أعظم الأنبياء في تاريخ الصين - في نظر الصينيين- وقالوا: (إن النبي بما أنه نبي فيجب أن يكون كامل الخلق والمعرفة، فلا بد أن يكون متواضعًا للغاية، ولا يعلن أنه نبي، لأن كامل الخلق والمعرفة لا يدعي بأنه كامل الخلق والمعرفة، ولابد أن يأتي الاعتراف به من عند غيره لإثبات نبوته).[٦٩] ولم يكتف بعضهم بهذا بل جعلوه إلهًا مثل السماء لأنه ندها وكفؤها فعبد.[٧٠]

خاتمة

ففي نهاية هذا البحث يمكن إيجاز أبرز ما توصلت إليه الدراسة بما يلي:

- شخصية زرادشت شخصية حقيقة ظهرت في القرن السابع قبل الميلاد.
- قامت دعوة زرادشت على التوحيد ودعت إليه، بيد أنه لم يدم على حاله، فسرعان ما خالطه التعدد والتثنية ووصف الإله بما لا يليق.
- عقيدة الزرادشتيين في نبوة زرادشت تنبع من معتقدهم بنزول الوحي عليه.
- تثبت الزرادشتية لزرادشت المعراج والرؤية.
- يعتقد الزرادشتيون بأن زرادشت مازال حيًا، وعلى هذا الاعتقاد بُنيت عقيدة المخلص (ساؤشيانت).
- الكونفوشيوسية دين من الأديان وليست فلسفة أخلاقية، بدليل أن كونفوشيوس كان رجل دين، تمثلت فيه جميع العقائد الصينية القديمة.
- ليست مؤلفات كونفوشيوس إلا نقلاً لفلسفة الأقدمين وتاريخهم.
- تعد عقيدة الوحدة بين تيان والإنسان - بجميع وجوهها- هي العقيدة المركزية التي بُني على أساسها الهيكل العام للدين الكونفوشيوسي.
- لم يكن كونفوشيوس نبيًا، ولم يدعي النبوة لنفسه، وإنما لقب وهبه إياه مَنْ بعده إجلالاً لشأنه.

الهوامش:

(١) انظر: زرادشت والزرادشتية (http://www.tirej.inf). **الزرادشتية تاريخًا وعقيدة وشريعة دراسة مقارنة**، خالد السيد (دمشق، دار خطوات، ٢٠٠٥م) ص١٤.

(٢) انظر: **دراسات في الديانة الوثنية القديمة**، أحمد علي عجيبة، الطبعة الأولى (القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٤م) ص١١٣.

(٣) انظر: **قصص الأنبياء**. إسماعيل بن كثير، تحقيق: السيد الجميلي، الطبعة الثانية (بيروت، دار الجيل.١٤١٠هـ).

(٤) قال تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: (رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ). إبراهيم، (٣٧).

(٥) انظر: الزرادشتية، مرجع سابق. ص٥١ - ٥٢ للاستزادة.

(٦) خاصةً فيما يتعلق بمحاربة كلا منهما لما كان عليه قومه من عبادة ما لاستحق. وأيضًا ما يتعلق بإلقاء كلا منهما في النار وجعلها بردًا وسلامًا عليه.

(٧) انظر: **الإنسان في ظل الأديان**، عمارة نجيب (الرياض، مكتبة المعارف،،١٤٠٠هـ) ص٢٣٩.

(٨) انظر: **الأسفار المقدسة في الديانات السابقة للإسلام**، علي عبد الواحد وافي (مصر. مكتبة نهضة مصر،٢٠٠٣م) ص١٥٠.

(٩) انظر: موسوعة الأديان والمعتقدات الدينية، سعدون الساموك، الطبعة الأولى (دار المناهج، ١٤٢٢هـ)(٢/٧٨-٨٠). **موسوعة الأديان في العالم**، الديانات القديمة، (بيروت دار كريس، ٢٠٠١) ص٢٧١ - ٢٧٤.

(١٠) انظر: **زرادشت الحكيم نبي قدامى الأيرانيين حياته وفلسفته**، حامد عبدالقادر، (مصر، مكتبة نهضة مصر) ص٤٣-٤٤، **الديانات الوضعية المنقرضة**، محمد العربي (بيروت، دارالفكر اللبناني، ١٩٩٥م) ص٢١٢.

(١١) **الأديان الحية نشوؤها وتطورها**، أديب الصعب الطبعة الثانية (بيروت، دار النهار.١٩٩٣م) ص١٠٨. **الحكماء الثلاثة**، أحمد الشناوي (مصر، دار المعارف) ص٢٧ - ٢٨.

(١٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (مكتبة الوراق الإلكترونية)(٤٩/١).

(١٣) **الزرادشتية**، مرجع سابق، ص٧١ - ٧٢.

(١٤) **موسوعة الأديان والمعتقدات**، مرجع سابق (٨١/٢).

(١٥) انظر: **موسوعة الأديان والمعتقدات**، مرجع سابق (٢/٨٠-٨١).

(١٦) انظر: **الأسفار المقدسة**، مرجع سابق، ص١٥٤ – ١٥٥.

(١٧) انظر: **الأسفار المقدسة**، مرجع سابق، ص١٥٦ - ١٥٧.

(١٨) انظر: **الزرادشتية**، مرجع سابق، ص٨٣ - ٩١، **الأسفار المقدسة**، مرجع سابق، ص١٥٨ – ١٥٩.

(١٩) انظر: **الديانات الوضعية**، مرجع سابق، ص٢١٥ – ٢١٦.

(٢٠) **موسوعة الأديان والمعتقدات**، مرجع سابق، (٨٢/٢).

(٢١) **الملل والنحل**، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد كيلاني، (بيروت، دار المعرفة)(٢٣٧/١-٢٣٨).

(٢٢) انظر: **الزرادشتية**، مرجع سابق، ص١٤٨.

(٢٣) هي الملائكة التي تتولى حراسة ورعاية كل رجل وامرأة وطفل مؤمن - بالدين الزرادشتي-.

(٢٤) سروش، وراشنو، ومثرا. انظر: **الزرادشتية**، مرجع سابق، ص١٤٩.

(٢٥) انظر: **الزرادشتية**، مرجع سابق، ص ١٥٠.

(٢٦) **الزرادشتية**، مرجع سابق، ص١٥٢.

(٢٧) انظر: **موسوعة الأديان والمعتقدات**. (٨٣/٢).

(٢٨) **الزرادشتية**، مرجع سابق، ص١٥٢.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٥٢.

(٣٠) المرجع السابق، ص١٥٥.

(٣١) المرجع السابق، ص١٥٥.

(٣٢) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٣٣) انظر: **موسوعة الأديان في العالم**، مرجع سابق، ص٢٨٦.

(٣٤) انظر: **الديانات الوضعية**، مرجع سابق، ص٢١٠.

(٣٥) انظر: **الملل والنحل**، مرجع سابق، (٢٨٣/١)، ذكر الشهرستاني أن هذا ناتج عن معرفته بخاصية الحشيش وليس من المعجزة في شيء.

(٣٦) **الزرادشتية**، مرجع سابق، ص١٥٧.

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٣٨) المرجع السابق، ص١٥٨.

(٣٩) انظر: **الزرادشتية**، مرجع سابق، ص١٥٩.

(٤٠) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٤١) انظر: **مقدمة كتاب الحوار**، كونفوشيوس، تعريب: محمد مكين (القاهرة، المطبعة السلفية) ص١٠. انظر: **الإنسان في ظل الأديان**، ص٢٣١.

(٤٢) هي إحدى الديانات الصينية القديمة، ترى ضرورة العودة إلى الحياة الطبيعية، والوقوف موقفًا سلبيًا من الحضارة والمدنية. انظر: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، الطبعة الخامسة (الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٤٢٤هـ) (٧٢٩/٢).

(٤٣) انظر: **كونفوشيوس النبي الصيني**، حسن عسفان، (مصر، مكتبة نهضة مصر) ص٥.

(٤٤) انظر: **الديانات والعقائد في مختلف العصور**، أحمد عطار،(١٥٣/١).

(٤٥) انظر: **ذيل الملل والنحل**، محمد كيلاني، (مصر، مكتبة مصطفى البابي، ١٣٩٦هـ)(٢٠/٢)، كونفوشيوس، مرجع سابق، ص٩.

(٤٦) **الأديان الحية**، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٤٧) انظر: **حكمة الأديان الحية**، جوزيف كاير، (بيروت، دار مكتبة الحياة) ص٩٣-٩٧، **البيان في مقارنة الأديان**، أسعد السحمراني، الطبعة الأولى (لبنان، دار النفائس، ١٤٢٢هـ)، كونفوشيوس، مرجع سابق، ص٢٧ - ٢٨.

(٤٨) انظر: **الموسوعة الميسرة**، مرجع سابق، (٧٥٢/٢).

(٤٩) انظر: **الأديان الحية**، مرجع سابق، ص٨٤.

(٥٠) انظر: **كونفوشيوس**، مرجع سابق، ص١٢٢.

(٥١) **الكونفوشيوسية: دراسة تحليلية نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية**، ناصر الشهراني، (المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، ١٤٢٧هـ) ص٢٠٥.

(٥٢) تعني في اللغة الصيني الإله الخالق الواحد، كما تعني في الوقت نفسه قبة السماء المادية المخلوقة.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٥٤) **الكونفوشيوسية**، مرجع سابق، ص٢٠٩.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٢٠٩.

(٥٦) المرجع السابق، ص ٢١٠.

(٥٧) المرجع السابق، ص ٢١١.

(٥٨) المرجع السابق، ص٢١١ – ٢١٢.

(٥٩) سبق الكلام عنها في المطلب الرابع.

(٦٠) **الكونفوشيوسية**، مرجع سابق، ص٢١٣.

(٦١) المرجع السابق، ص ٢١٣ – ٢١٤.

(٦٢) المرجع السابق، ص ٢١٦.

(٦٣) المرجع السابق، ص ٢١٦.

(٦٤) المرجع السابق، ص ٢١٦.

(٦٥) المرجع السابق، ص٢١٦.

(٦٦) المرجع السابق، ص٢١٧.

(٦٧) انظر: **الكونفوشيوسية**، مرجع سابق، ص٢١٧.

(٦٨) انظر: **مقدمة كتاب الحوار**، مرجع سابق، ص٩، **ذيل الملل والنحل**، مرجع سابق، (٢١/٢).

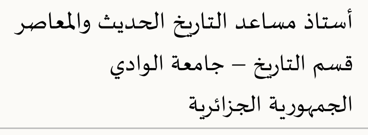
(٦٩) **الكونفوشيوسية**، مرجع سابق، ص٢١٨.

(٧٠) انظر: **الديانات والعقائد**، مرجع سابق، ص١٦٠.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية



تجارة الرقيق وأثرَها على شعوب غرب القارة الإفريقية خلال القرنين الخامس عشر والتاسع عشر الميلاديين



عطية عبد الكامل

أستاذ مساعد التاريخ الحديث والمعاصر

قسم التاريخ – جامعة الوادي

الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

عطية عبد الكامل، تجارة الرقيق الأوربية وأثَّرَها على شعوب غرب القارة الإفريقية خلال القرنين الخامس عشر والتاسع عشر الميلاديين.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ٩٧ – ١٠٢.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

يندرج هذا المقال ضمن المساهمة في كتابة تاريخ القارة الإفريقية التي عانت من الظلم والعدوان من قِبل مَنْ يدعون الحضارة. وقد شهدت القارة الإفريقية هذا العدوان عند بداية القرن الخامس عشر. فقد انطلقت الدول الأوربية الاستعمارية تجوب البحار والمحيطات للبحث عن المواد الأولية والسلع الرخيصة لتغطية احتياجاتها، وكان البشر من ضمن هذه السلع. في هذا الموضوع سنميط اللثام عن الممارسات اللاإنسانية التي كان يتعرض لها إخواننا الأفارقة، وانعكاساتها، ماضيًا وحاضرًا على شعوب وبلدان القارة الإفريقية.

مُقَدِّمَةْ

يعد موضوع الرق وتجارته في إفريقيا من أشد الموضوعات حساسية وأكثرها مدعاة لاختلاف الرأي في التاريخ الإفريقي، وعلى الرغم من أنه كتب عن تجارة الرق والرقيق الكثير إلا أن معظمهم ما كتب بحاجة إلى نظرة جديدة مع التسليم في الوقت نفسه بأن استخلاص الحقائق المجردة ووضعها في قالب موضوعي مهمة شاقة إن لم نقل متعسرة. بالإضافة إلى ذلك فإن هذا الموضوع لايزال يثير حساسية خاصة لدى الإفريقيين ويزيد من تعقيد هذه الصورة أن بعض الإفريقيين استرقوا بعضهم بعض وأسهموا بالوساطة في تجارة الرقيق سواء كان ذلك للتاجر العربي أو الأوربي.(١)

تعتبر الفترة التي سادت فيها تجارة الرقيق(٢) من أسوء الفترات في تاريخ البشرية، إذ تمثلت فيها أبشع معاملة لإنسان نحو أخيه الإنسان الذي كرمه ربه وفضله على سائر المخلوقات. فكلما ذكرت تجارة الرقيق كلما تداعت أمامنا الصور البشعة للإنسانية التي أتخذها الإنسان كي يجعل منها تجارة مربحة، ضاربًا عرض الحائط كل القيم والأخلاق. فكيف يجوز لهؤلاء التجار الجشعين أن يحرموا الأطفال من أمهاتهم وآبائهم، وكيف يجوز لهم أن يسرقوا الأولاد كقطعان الماشية أمام أباءهم من الشيوخ الذين لاحول ولا قول لهم، فالإنسان في هذه العملية يسخر إلى جانب الحيوان فاقد الإنسانية.(٣)

وانطلاقًا من هذا المدخل سنحاول من خلال هذه الدراسة الإجابة عن التساؤلات الآتية: ما هي الدول الأوربية التي كانت رائدة في هذا النشاط التجاري؟ وما هي الدوافع الكامنة وراء ذلك؟ وكيف كان يتم التعامل مع الرقيق، أثناء شحنهم ونقلهم، إلى أوربا والعالم الجديد؟ وما هو موقف الكنسية الأوربية من هذه التجارة ؟ وكيف كانت انعكاساتها على شعوب غرب القارة الإفريقية ماضيًا وحاضرًا؟

تجارة الرقيق الأوربية وأثرَها على شعوب غرب القارة الإفريقية

لم تكن للأوربيين قديمًا علاقة بإفريقيا إلا عن طريق البحر الأبيض المتوسط، وكانوا يطمحون للاقتراب من مصادر السلع التي تستجلب من الشمال إفريقيا من بلاد السودان،(٤) كما كانوا يتطلعون إلى اكتشاف طريق أقصر للوصول إلى الهند. وبدافع

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الحاجة هذه انطلق البحارة المستكشفون يمخرون المحيط الأطلسي، فاكتشفوا منذ القرن الخامس عشر الميلادي الأرض التي كانوا يجهلونها، وأقاموا لهم مراكز تجارية موسمية ثم قارة على سواحل موريتانيا وإفريقيا الغربية.(٥) وكان من أهم الدوافع التي خرج لها البرتغاليون من بلادهم هي الحصول على الذهب الذي يتواجد في غرب إفريقيا عند غينيا وساحل الذهب،(٦) وعندما اصطدموا بالإفريقيين قبل منتصف القرن الخامس عشر. استولوا على رقيق منهم حملوه إلى لشبونة واكتشفوا أن هذه تجارة مربحة فربطوا بين رحلاتهم الاستكشافية والحصول على الرق حتى وصلوا إلى الهند، وكانوا يسخرون هذا الرق في دفع مراكبهم الشراعية الضخمة، واستطاعوا أن يعودوا بأعداد كبيرة منهم إلى أوربا. وقد أقاموا على طول الساحل الغربي قلاعًا ومراكز لتزويد السفن وأخذ الرقيق، وهكذا؛ كانت البرتغال من أول مَنْ أسهم في جلب الرقيق إلى أوربا، وانتقلت بعد ذلك العدوى إلى بقية الدول الأوربية الأخرى.(٧)

في سنة ١٤٥٤م شرَعَ البابا "نيقولا الخامس" *Nicola5* سيطرة البرتغاليين على السواحل الإفريقية، مباركًا بذلك تجارة الرقيق التي لم تلبث إسبانيا أن بدأت تنافس عليها فتدخل البابا "الأسكندر السادس" *Alexandre6* لحسم الصراع برسم خط على الخريطة يوزع مناطق النفوذ بين القوتين، وبمباركة الكنيسة استقطبت تجارة الرقيق اهتمام الدول الأوربية الأخرى وتكونت شركات انجليزية وفرنسية للنخاسة ترعاها الحكومة.(٨) والبرتغاليون هم الذين بدأوا أول حلقة في سلسلة تجارة الرقيق بهذه الصورة الجديدة بين إفريقيا وأوربا حين قام "نينو تريستاو" البحار البرتغالي *NunoTristuo* في سنة ١٤٤١م بنقل أول شحنة من الرقيق الإفريقي إلى أوربا، وكان ذلك بناءً على إرشادات الأمير هنري وتشجيعه.(٩)

وقد اتسمت تجارة الرقيق بعد ذلك باتساع النطاق الكشوفات الجغرافية وتطورات أساليبها وأهدافها لمسايرة حركة النشاط الاستعماري الأوربي وأهدافه، حتى قيل، أنه في وقت قصير بعد ممارسة البرتغال لهذه التجارة أصبح عدد الرقيق المفقودين إلى مدينة لشبونة يزيد على عشر سكانها في ذلك الوقت.(١٠) ومنذ أوائل القرن السادس (سنة ١٥٢١م) كان الرقيق قد أخذ يشحن إلى أمريكا وإلى كوبا، وقد بلغ عدد العبيد الذين بيعوا لهذا الغرض في سوق لشبونة سنة ١٥٣٩م بـ ١٠,٠٠٠ عبد، ومن ثَمَّ لم تستطع الجهود البرتغالية العادية أن تسد الطلبات العادية المتزايدة للرقيق وبدا استغلال للأسلحة النارية للقنص.(١١)

لقد كان الرقيق أغلى سلعة اكتشفتها القوى الأوربية الاستعمارية في إفريقيا وأصبحت هذه السلعة الأساس الذي بُنيت عليه الدول الاستعمارية اقتصادها ورخاءها، وكان الأوربي لا يخاطر بالتوغل إلى الداخل، فاكتفى بالبقاء في المراكز الساحلية حتى يسلم له العبيد عن طريق الوسطاء، ثم يتم نقلهم إلى العالم الجديد،

وقد تألفت شركات برتغالية بقصد الاتجار في الرقيق، وحصلت هذه الشركات على مراسم من البلاط الملكي البرتغالي باحتكار التجارة في مناطق محدودة من الساحل.(١٢) وقد بالغ البرتغاليون في ارتكاب الجرائم ضد السكان الأفارقة فاتخذوا محظيات إفريقية لإشباع شهواتهم البهيمية. وعذبوا الشيوخ والأطفال، وحتى رجال الدين المسيحي، شاركوا في ارتكاب هذه الجرائم ومارسوا الخطف والسلب واعتدوا على حرمات النساء باسم المسيحية.(١٣)

أما الانجليز فكانت سفنهم محملة بالرقيق تقوم برحلة مثلثة فتنقل المصنوعات الإنجليزية لغرب إفريقيا، حيث تستبدل بالرقيق وبلغ عدد ما وصل بين ستني (١٦٩٠ - ١٧٠٦م) إلى الممتلكات البريطانية من الرقيق ما يقارب من مليونين ونصف مليون عبد، وإذا عرفنا أن النظام الذي اتبع ترتب عليه أن ما يصل حيًا من هذه السلعة لا يصل إلى النصف، وإذ علمنا أن ما وصل المستعمرات الأوربية كلها في قرن واحد قُدر بـ٤٠ مليون إفريقي أدركنا أن القارة الإفريقية استنزفت ما يقرب من ٨٠ مليون من أبنائها، في هذا الميدان والبعض يقدر هذا العدد بما لا يقل عن مائة مليون.(١٤)

ولا ينسى التاريخ ما قام به الانجليز من جهود في تجارة الرقيق منذ القرن السادس عشر الميلادي، حيث كان القرصان الانجليزي "سرجون هوكنز" *SirjohnHaukins* أول بريطاني ينادى بجدوى تجارة الرقيق إلى تحقيق أرباحًا تفوق أرباح التجارة في الذهب أو العاج، وقد بدأ مغامراته في هذا المجال عندما رسي في سيراليون لأول مرة في ٨ مايو ١٥٠٢م وأسر ٤٠٠ إفريقي وباعهم للإسبان في العالم الجديد، وذلك مقابل ٢٥ جنيهًا للإفريقي، وتبعه في هذا المضمار عدد آخر من التجار الانجليز.(١٥) ومنذ سنة ١٦٤٠م بدأ الإنجليز يصدرون الرقيق إلى مستعمراتهم ومستعمرات الدول الأخرى في الأمريكيتين، ولما كانت هذه التجارة تدر أرباحًا طائلة فقد تحول عدد كبير من الإنجليز إلى تجار رقيق، حتى أن عدد الرقيق الذين حصل عليهم الانجليز في سنة ١٧٠٠م بلغ حوالي ١٥٠٠٠ عبد تم نقلهم عبر الأطلسي، وزاد هذا العدد إلى ٤٠,٠٠٠ في سنة ١٨٠٠م، وبلغ عدد السفن البريطانية التي تعمل بنقل العبيد حوالي ١٩٢ سفينة بالإضافة إلى أربعة "للنكستر"، وكانت سعة كل من هذه السفن ٥٠٠ عبد، وصارت منطقة سيراليون من أهم المناطق الرئيسة للرقيق في القارة الإفريقية، وكان تجار الرقيق يقيمون مخازن وحظائر لحفظ الرقيق المخطوفين، وكانت تلك المخازن تقام داخل قلاع وصل عددها في سنة ١٧٤١م حوالي ٤٠ قلعة، ولكل من البرتغاليين والدنماركيين أربع قلاع، أما الفرنسيون فكانت لهم ثلاث قلاع.(١٦)

وحين دخل الهولنديون في هذا المجال استطاعوا لفترة أن ينافسوا البرتغال، بل استطاعت سفنهم أن تستولي على المحطات البرتغالية وتحل محل البرتغال في هذا النشاط لفترة، وبعد أن استعادت البرتغال حصونها من الهولنديين نجح الهولنديين في إنشاء

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية

محطات خاصة بهم، فكان لهم في الساحل الغربي للقارة حوالي عشر محطات ظلت تعمل في تجارة الرقيق حتى سنة ١٨٧٢م رغم صدور القرارات بمنع هذه التجارة.(١٧) وفي سنة ١٦٥٢م أقامت السويد محطة للاتجار بالرقيق، واتبعها بمحطة ثانية، وذلك قبل أن تنجح الدنمارك في سنة ١٦٥٧م في طردها من المحطتين، وأضافت الدنمارك خمس محطات أخرى استمرت قائمة حتى سنة ١٨٥٠م.

أما بروسيا فقد قامت بناء ثلاث محطات في سنة ١٦١٥م، لكنها تخلت عنها بعد أربعة عشرة عام من إنشائها. وكانت لفرنسا مراكز لتجارة الرقيق في جزر (جوارGorée) القريبة من دكار، وكانت تقوم بالنشاط التجاري في هذه الجزر وغيرها من المراكز التي اتخذها الفرنسيون لتجارة الرقيق في غرب إفريقيا.(١٨) وظهرت شركات عدة منها شركة السنغال الملكية للتجارة لإدارة هذه المراكز التجارية(١٩) التي ذاع صيتها في تجارة الرقيق، وحققت أرباحًا طائلة من هذه التجارة، كما وضعت الأساس لنفوذ فرنسا في السنغال الذي انتهى بتكوين ما عُرف بإفريقيا الغربية الفرنسية (*Afrique Occidental Francaise*).(٢٠)

وإذ كان أمر اصطياد العبيد في المراحل الأولى لم يكن يمثل صعوبة كبيرة بالنسبة للمستعمرين الأوربيين، وخاصةً أن هذه العملية كانت تقع بالقرب من المراكز التجارية لهم، فإن عملية التجارة في الرقيق قد أخذت مع بعض الوقت ومع زيادة الطلب على هذه السلعة للآدمية أبعادًا ضخمة، واستخدمت فيها إمكانيات كبيرة.(٢١) وكان عامل تفوق الأوربيين في الأسلحة يسمح لهم بعرض أنفسهم على الأفراد والمجتمعات الإفريقية بسهولة. ولم يكن في وسع السيوف والحراب والأسهم أن تقف في مدة طويلة في مواجهة الأسلحة النارية والبنادق، حتى وإن كانت جديدة العهد في ذلك الوقت. وكان هذا التفوق الأوربي يسمح للعناصر المستعمرة أنفسها باصطياد الأهالي الذين يدفعهم سوء حظهم إلى الاقتراب من محطاتهم. ثم أخذ الأوربي يستعين ببعض الأهالي التابعين له، أو الموالين له، ويستخدمهم في مساعدته في هذه العملية.(٢٢)

ولعل الحروب بين قبائل "الأشانتي" وقبائل "الفانتي" التي أشعلت نيرانها لفترة غير قصيرة في منطقة ساحل الذهب، والدور الذي لعبه الفرنسيون والانجليز في إذكاء نار هذه الصراع الدموي ليسر لهم الحصول على حاجاتهم من الرقيق، ويعطي مثلاً لهذا التطور الذي طرأ على وسائل ممارسة هذه التجارة نتيجة حاجة الأوربيين الماسة للرقيق الإفريقي.(٢٣) وفي هذا الصدد ولشدة الحاجة للرقيق الإفريقي، وقف وزير المستعمرات البريطانية "اللورد دار ثموث" متحديًا المنادين بالحد من هذه التجارة البشرية بقوله: "إننا لا نسمح بأي حال بعرقلة هذا النشاط الذي ثبت أنه عظيم الفائدة لشعبنا".(٢٤)

وفي كيفية التعامل مع هذه السلعة من حيث التقدير النقدي، يقسم الذكور إلى أربعة أقسام في السعر من ٥٠ فرنك إلى غاية ٦ فرنك، وأما الإناث فيقسمون إلى ثلاثة أقسام للبيع من ١,٢٥٠ فرنك الى ٤,٥٠٠ فرنك،(٢٥) ويتم تحديد سعر العبيد حسب المكان المشترى منه العبد.(٢٦) ليس من السهل ضبط التعداد الحقيقي للعبيد الذين يتم نقلهم إلى ما وراء البحار، والسبب يرجع إلى نسبة الوفيات العالية وسطهم، فيتراوح معدل الوفيات من ٧ و٢٦% ، وطول مدة الرحلة التي تستغرق من ٥ إلى ٨ أسابيع، ناهيك عن الأمراض، والقتل، والرمي في عرض البحار في حالة عدم قدرة السفينة على الشحن.(٢٧)

أما عن الأماكن التي كان يصدر منها العبيد، فيعتبر الشريط الساحلي لغرب إفريقيا أهم المناطق لتوريد العبيد، ففي العقد التاسع من القرن الثامن عشر، عندما كانت تجارة العبيد عبر الأطلسي في ذروتها، كانت الصادرات السنوية من مختلف قطاعات الساحل على النحو الآتي:

- سنغامبيا:٢٢٠٠
- سيراليون:٢٠٠٠
- ساحل الذهب :١٠٠٠٠
- ساحل الرقيق ابنين:١٢٥٠٠
- دلتا النيجر إلى الكمرون:٢٢٠٠٠.

ومن هذه الأرقام يمكن أن نرى أن المنطقة الممتدة من ساحل الذهب إلى الكمرون كانت المسئولة عن٨٢% من جميع الرقيق الذين تم شحنهم من إفريقيا الغربية في ذلك الوقت.(٢٨)

ورغم تفاوت عدد الرقيق(٢٩) من قرن إلى قرن، فقد نقلت كل من بريطانيا والبرتغال نحو ثلث الشحنات، ونقلت هولندا نحو ١٨٪ وفرنسا نحو١٢٪ بينما كان نصيب الولايات المتحدة الأمريكية ٥٪ وكانت السيطرة للبرتغال على تجارة القرنين الخامس والسادس عشر، ولهولندا خلال ثلاثة أرباع القرن السابع عشر، ولبريطانيا في الفترة بين (١٦٧٢ - ١٨٠٨م) بعد ذلك كانت السيادة لسفن الولايات المتحدة الأمريكية والبرازيل وإسبانيا وفرنسا.(٣٠) أما أماكن وصول الرقيق الأفارقة الذين تم تصديرهم عبر المحيط خلال الفترة (١٤٥١ – ١٨٧٠م) فيمكن حصرها في المناطق التالية:

- العالم القديم (أوربا والجزر الإفريقية):١٧٥,٠٠٠.
- أمريكا الشمالية والوسطى: ٦٥١,٠٠٠.
- جزر الكاريبي: ٤٠٤٠,٠٠٠.
- أمريكا الجنوبية: ٤٧٠٠,٠٠٠.

ومن خلال هذه الأرقام يتأكد لنا مرة أخرى أن العالم الجديد نال حصة الأسد في استقبال الرقيق الأفارقة، ليتم توظيفهم في مزارع قصب السكر والمحاصيل الأخرى.(٣١)

إن صائدي العبيد كانوا يقيدون العبيد بالسلاسل بعضهم ببعض ويسيرون بهم مئات الأميال ويدمغونهم بالأختام المحماة مثل الماشية لتميزهم باسم المالك لهم، وينقلونهم عبر البحار في سفن العبيد المرعبة، يكدسونهم فيها في ظروف من الجوع والقسوة التي لا توصف، ثم يبيعونهم للسادة المستعمرين مثل الماشية.(٣٢) ويصف "مالك ماستر" الصور المزعجة لسفينة العبيد قائلاً: "عندما تغرب

الشمس ينزل الجميع إلى الأسفل وكانت المساحة المتاحة لكل واحد يرقد فيها كانت ستة أقدام طولاً وستة عشرة بوصة عرضًا، وكانوا ينامون على الأرض، وكان السوط يستخدم لإجبارهم على الالتصاق بعضهم البعض في أضيق المساحة، وكان من المستحيل لأي منهم أن يتقلب ذات اليمين أو ذات الشمال إلا يعاني كل الصف من الفوضى والاضطراب. ولكن مأساة الليل لا تساوي شيئًا بالنسبة لمآسي اليوم العاصف، لأنهم كانوا يحيطون المراكب بالأقمشة السميكة فتمنع الهواء وتصير الأرض مبللة غارقة بالعرق، وكانت صيحات الألم ترتفع من أفواه الزنوج وتسمع في أعلى السفينة، وكان من الأمور العادية أن يقذف بأجساد الموتى في البحر، ولم يكن من النادر أن تبلغ الوفيات على ظهر السفينة ما يصل إلى ثلث العبيد فيها. وأحيانًا ما كان قراصنة السفينة بسبب خشيتهم من نقص المياه أو بسبب إحساسهم بالخطر من الأسر، كانوا يقذفون بالحمولة البشرية الحية من أعلى ظهرها لتأكلها أسماك القرش، وعلى الرغم من كل هذه الخسائر فإن أرباح تجارة العبيد كانت تصل إلى الألف في المائة في الرحلة الواحدة".(٣٣)

إن الانحطاط الأدمي في سعيه وراء الربح لم يغرق إلى هذه الأعماق المتدنية مثل ما حدث في تجارة الرقيق.(٣٤) وقد ذكر "بلاك" *W.o.Blake* في كتابه "تاريخ العبودية" *History of Slavry* الصادر سنة ١٨٥٧م، أنه في شأن موت العبيد في الطريق فإن "مستر فالكون بريدج" *Falkon Bridge* ذكر أنه في ثلاث رحلات اشترى ١١٠٠ عبد وفقد منهم ١٩١، وأن "تروتر" Trotter ذكر أنه في رحلة واحدة كان هناك ٦٠٠٠ عبد وفقد ٧٠ منهم، وذكر "ميلر" *Miller* أنه في رحلة واحدة كان هناك ٤٩٠ وفقد ١٨٠، و"إليسون" *Elison* ذكر أنه في ثلاث رحلات اشترى ٨٥٠ وفقد ٣٦٥، و"مورلي" Morley ذكر أنه في أربع رحلات اشترى حوالي ١٣٢٥ وفقد ٣١٣، و"كلاكتون" *Claxton* ذكر أنه في رحلتين كان هناك ٢٥٠ وفقد ١٣٢، وكل هؤلاء كانوا من تجار العبيد الانجليز.(٣٥)

وقد وصلت تجارة الإنجليز مثلاً في الرقيق الإفريقي إلى أعلى ذروة لها قبيل حرب الاستقلال الأمريكية، وتعاونت في هذه التجارة موانئ "لندن، وبريستول، ولانكستر"، وبلغ عدد السفن الانجليزية التي تعمل في ما يقارب من مئاتي سفينة وتقرب حمولتها من ٤٨ ألف عبد، وقد تفوق ميناء ليفربول على غيره وقام في سنة ١٧٨٧م بنقل نفس العدد المصدر إلى العالم الجديد، وزادت هذه النسبة بعد ذلك حتى أصبحت سفن هذا الميناء وحده تنقل ما يقرب من ستة أسباع مجموع العبيد.(٣٦)

وهناك قصص كثيرة يصعب ذكرها وحصرها عن تلك المعاناة والمعاملة القاسية التي كان يواجها أبناء القارة، وسنأخذ مثالاً آخر لتلك الأعمال الوحشية لسفينة انجليزية تدعى (زونج Zong) أبحرت سنة١٧٨١م في رحلتها عبر الأطلنطي وهي محملة بكامل حمولتها من العبيد، وعندما أكتشف الربان أن مياه الشرب غير كافية لهذا العدد الذي تحمله السفينة وخوفًا من هلاك ركابها فقد تم إلقاء حوالي ١٣٢ عبدًا في عرض البحر حتى يتمكن من استرداد قيمة الخسارة من شركة التأمين، وبالفعل تم تعويض السفينة بواقع ٣٢ جنيهًا إسترلينيًا عن كل عبد، وذلك على اعتبار أن هذا الرقيق عبارة عن ممتلكات أو متاع لولا التضحية به لفقدت كل الشحنة، وأيدت المحاكم الأمريكية ذلك، وأقرت أنه لا تنطبق على أصحاب السفينة أية جريمة من جرائم القتل.(٣٧)

والمستفيدون الحقيقيون من هذه التجارة هم:

- الشركات الرأسمالية الأوربية.
- القوى الطبقة المسيطرة داخل أوربا والولايات المتحدة الأمريكية.
- الإرساليات التبشيرية المسيحية.
- أصحاب المزارع والمصانع والمناجم من الأوربيين والأمريكيين.
- زعماء القبائل من الأفارقة.
- صيادو الزنوج الأفارقة (الجلابة) أو (قناص العبيد).(٣٨)

وفي ختام هذه الدراسة المتواضعة يتحتم علينا أن نتطرق إلى النتائج المترتبة عن هذه التجارة على شعوب المنطقة الإفريقية في مختلف المجالات الحياتية وهي على النحو الآتي:

- حرمان القارة الإفريقية من بعض الكفاءات الثقافية النادرة التي كانت تمتلكها آنذاك، حيث كان من بين العبيد المنقولين إلى العالم الجيد وأوربا طائفة من المسلمين الذين كانوا يتقنون اللغة العربية ويقرؤونها، وقد تحدث "ولبرفورس" *Wilbelforce* عن شحنة من الزنوج تشمل ١٣٠ فردًا من بينهم ٢٥ يكتبون اللغة العربية، ويشهد لذلك أن مكتبة هارفارد تتضمن ٥ أو٦ مخطوطات عربية لعبيد أفارقة.(٣٩)
- أجبرت غرب إفريقيا على تصدير أغلى مواردها الخام (الأيادي العاملة)، حيث نقل ملايين الفلاحين والحرفيين للعمل في المزارع والمناجم الأمريكية، وحققوا بذلك أرباحًا وثروات ضخمة، ورفاهية لشعوب أوربا وأمريكا.
- نجم عن هذه التجارة استيراد كميات ضخمة من الأسلحة والبارود، مما أحدث ثورة في مجال القنص والقبض على الرقيق، وعلى هذا فإن الطلب على الأسرى من الرقيق سار جنبًا إلى جنب مع الطلب على الأسلحة النارية، وقد ساعد هذا الازدواج على انتشار الحروب والصراع بين القبائل الإفريقية، فأحدث دمارًا في الإنتاج، وفتكًا بالقوى البشرية، وتشتيتًا للسكان، كما أثار الفزع والخوف في نفوس الناس، وعندما بدأ التكالب الاستعماري الأوربي على القارة الإفريقية كان الانقسام والتشتت طابع الجماعات البشرية، وهذا ما سهل على الغزاة مهمتهم في السيطرة على أجزاء القارة الإفريقية المختلفة.(٤٠)

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

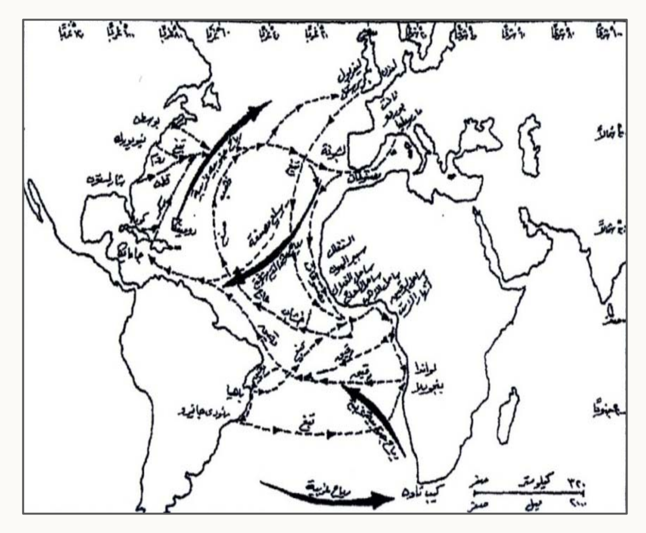
- أصيبت المجتمعات الإفريقية من جراء هذه العمليات الاستنزاف والحروب المستمرة لهزات عنيفة حطمت العلاقات التي كانت قائمة بين الأفراد والمجتمع، وخلخلت النظام القبلي بما كان يفرضه من علاقات بين الأفراد.
- كانت هذه العمليات وبالاً على الحضارات الإفريقية، وكما ذكر الكاتب الأمريكي الزنجي "وليم تشانسلور" : "هل بعد كل الذي عانته القارة نتيجة تجارة الرقيق لازلنا نتساءل عن السبب في تأخر الأفارقة الحضاري.[٤١]
- سوء معاملة الرقيق أثناء نقلهم إلى أوربا والعالم الجديد، فكان هؤلاء يعاملون معاملة الحيوانات، فكانوا يقيدون بالسلاسل الحديدية ويحشرون في المراكب، وكثيرًا منهم توفي بسبب الأمراض والاختناقات، وعدم التغذية، وكانت جثثهم ترمى في البحر وهم في طريقهم إلى الأراضي الجديدة. وقد امتلأت كتب البحارة بوصف هذه الرحلات الفظيعة أمثال كتابات "دنهام"، "وبارث"، "وريتشارد".[٤٢]
- نهب ثروات المنطقة الاقتصادية والقضاء على أي مظهر من مظاهر النشاط الاقتصادي فيها.[٤٣]

خاتِمَةٌ

ولا يسعنا في نهاية هذا المقال إلا الاستشهاد بالباحث الانجليزي "دافيدسن" حينما كتب عن تجارة الرقيق التي قام بها الأوربيون فيقول: "لم تكن تجارة الغرب للزنوج إلا نكبة خفيفة على أطراف القارة وفي داخلها، ولكنها اتخذت معنى جديدًا حين شرعت السفن الأوربية تنقل آلاف الشباب من الداخل والساحل، وتدمي الحياة في القارة، والنخاسة أصبحت على يد الأوربيين تجارة أشبه ما تكون بالموت الأسود الذي اجتاح أوربا، فقضى على ما يقرب من ثلث أهلها، بل أسوأ، لأن النتائج الاجتماعية كانت أشد قسوة من الموت، فالوباء الذي تعرض له الأوربيون انقضى، وانقضت معه أثاره، ولكن القهر الذي تعرض له الإفريقيون والذي عاشوه، لم تكن لتنقضي أثاره، ولم يجتاح الموت الأسود أوربا إلا عددًا من السنوات، بينما استمرت تجارة الرقيق تحصد السكان حصدًا، وتهدد معنويات مَنْ بقى أكثر من أربعة قرون.[٤٤]

والخلاصة؛ أن تجارة الرقيق ورواجها من منطقة غرب إفريقيا عبر الأطلنطي قد أدت إلى عملية استغلال منظم لثروات المنطقة لصالح القوى الأوربية، والتي تمثلت في استغلال الثروة البشرية، وتبع ذلك عمليات استغلال مستمرة ومنتظمة للثروات والمواد الخام الأخرى في المنطقة بعد استعمارها وإعادة تشكيل أوضاعها الاقتصادية بما يتلاءم مع الظروف والأوضاع الجديدة، وذلك من أجل نهب أكبر قدر من هذه الثروات بأدنى التكاليف، ولقد كان لهذا النهب أثره حتى بعد استقلال دول غرب إفريقية، التي لا تزال تعاني إلى اليوم من آثار هذه التجارة على مختلف الأصعدة.[٤٥]

الملاحق



خريطة توضح تجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي خلال القرن الثامن عشر

المصدر: هوبكنز.ر.ج: التاريخ الاقتصادي لإفريقيا الغربية، ص ٢٠٠.

الهَوامِشُ:

(١) جمال زكريا: **العرب والرق في إفريقيا**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٩م، ص١٩.

(٢) لقد وجد الاسترقاق منذ وجد الإنسان على الأرض، فكان الإنسان القوي يستعبد الإنسان الضعيف، بل ويتخذه رقيقًا يخدمه ويسخره ويملكه ويبيعه ويشتريه. وعندما انتشرت الحروب عم الاسترقاق جميع أنحاء العالم وصار المنتصرون يبقون على حياة الأسرى لاستخدامهم في كافة الأعمال المختلفة، وبذلك صار الرق نظامًا مسلمًا به في العالم._انظر: دي.فيج.جي: **تاريخ غرب إفريقيا**، ترجمة، يوسف نصر، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م. ص١٦٣.

(٣) خطاب صكار العاني: **دور حركات الاستكشاف البحري والحركة التجارية الأوربية في تجارة الرقيق**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٩م، ص ٩٠.

دورية إلكترونية مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

(٤) إن اصطلاح غرب إفريقيا، والسودان الغربي كلاهما يدل على ما نسميه بمنطقة غرب إفريقيا التي تمتد في القارة من بحيرة تشاد في الشرق حتى ساحل المحيط الأطلنطي في الغرب، وتقع عند خط عرض ١٧,٩ شمال خط الاستواء على وجه التقريب، وهي جزء من السودان الغربي، والأوسط، ويمتد السودان الغربي حسب هذا المفهوم من ساحل السنغال حتى حدود نيجيريا الشمالية، ونقطة ارتكازه هي حوض السنغال، وحوض نهر النيجر الأعلى والأوسط. أي هي أن المنطقة التي تطل غربًا وجنوبًا على المحيط الأطلسي، وتحدها الصحراء الكبرى شمالاً، ومن الشرق تتاخم بحيرة تشاد. انظر: عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، وشوقي الجمل: **دراسات في تاريخ غرب إفريقيا**، مكتبة الإسكندرية، مصر،١٩٨٩م، ص٥. والهادي المبروك الدالي: **التاريخ السياسي والاقتصادي لإفريقيا فيما وراء الصحراء**، ط١، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩م، ص ١٩.

(٥) الخليل النحوي: **إفريقيا المسلمة الهوية الضائعة**، ط١، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ١٩٩٣م، ص٨٦.

(٦) في سنة ١٤٧١م حط البرتغاليون على ساحل ما يسمى اليوم بدولة غانا والجزر المقابلة له فوجدوا الذهب بكميات هائلة، فاحتكروا تجارته من خلال إنشاء قلعة ضخمة في مدينة "المينا" Elmina وأطلقوا على تلك المنطقة اسم ساحل الذهب. انظر: محمد فاضل وسعيد إبراهيم: **المسلمون في غرب إفريقيا**، ط١، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٧م. ص ١٥٥-١٥٦.

(٧) فيصل محمد موسى: **موجز تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر**، منشورات الجامعة المفتوحة، ليبيا، ١٩٩٧م، ص٧٨-٧٩. كان البرتغاليون حينما بلغت البرتغال أوج سلطانها وسيادتها البحرية، أول مَنْ قام بعمل الرحلات البحرية الاستكشافية لشواطئ إفريقية الغربية والجنوبية، وكانت تحدوهم في ذلك رغبتان: الأولى؛ محاولة اكتشاف طريق بحري دائري إلى الهند، والثانية؛ محاولة الحصول على الذهب، حيث كانت الأساطير تتركز حول وجود مناجمه الغنية في غرب إفريقية. انظر: محمد عبد الله عنان: **اكتشاف إفريقيا ومأساة تقسيمها**، الملتقى الثالث عشر للفكر الإسلامي، ج١، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ١٩٩٥م، ص٢٦٢.

(٨) الخليل النحوي: المرجع السابق، ص ٨٧.

(٩) شوقي عطا الله الجمل: **دور المجتمع الغربي في تطور تجارة الرقيق**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٩م، ص ٣٧.

(١٠) المرجع نفسه.

(١١) محمد رزوق: **دراسات في تاريخ المغرب**، ط١، إفريقيا الشرق،١٩٩١م، ص٨.

(١٢) المرجع نفسه، ص٩. كانت وسيلة البرتغاليين في تجارة الرقيق أن تتكون الشركة التي عمادها أحد الأشراف الذي يستطيع السفر أولاً إلى الأملاك الإسبانية في العالم الجديد، أو يستطيع الاتصال بأحد الأشراف الإسبان في إسبانيا، حيث يحصل منه على عقد بتوريد عدد من الرقيق، حتى إذا نجح في ذلك أسرع إلى البلاط البرتغالي ليحصل على مرسوم باحتكار التجارة في منطقة ما من الساحل الإفريقي. وإذا ما انتهى الأمر معه إلى ما يريد أسرع بإرسال عدد من السفن إلى المنطقة التي أرادها، فيبدأ ببناء الحصن ويستخدم عددًا من العاطلين وقطاع الطريق والمجرمين البرتغاليين ويتعاقد معهم على أن يعملوا هناك كحامية للحصن. انظر: رياض زاهر، **استعمار إفريقيا**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ١٩٦٥م، ص ٦٤.

(١٣) يحي بوعزيز: **الاستعمار الأوربي الحديث في إفريقيا وآسيا وجزر المحيطات**، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٩م، ص٦٧.

(١٤) محمد رزوق: المرجع السابق، ص٩.

(١٥) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، وشوقي الجمل: **دراسات في تاريخ غرب إفريقيا الحديث والمعاصر**، القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٧.

(١٦) المرجع نفسه.

(١٧) شوقي عطا الله الجمل: المرجع السابق، ص٤٢.

(١٨) المرجع نفسه، ص٤٣. يرجع إنشاء المراكز التجارية الفرنسية إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وقد تعرضت هذه المراكز للمضايقات من جانب البريطانيين، بسبب تزعم بريطانيا لحركة مقاومة تجارة الرقيق، ومحاصرة أسطولها لشواطئ الإفريقية في بعض الأحيان لمنع هذه التجارة. انظر: حلمي محروس: **تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر**، ج١، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٤م، ص٢٧٠.

(١٩) المرجع نفسه.

(٢٠) شوقي عطا الله الجمل: المرجع السابق، ص٤٣.

(٢١) جلال يحي: **تاريخ إفريقيا الحديث**، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، ص ١٨١.

(٢٢) المرجع نفسه.

(٢٣) شوقي عطا الله الجمل: المرجع السابق، ص٤٣.

(٢٤) المرجع نفسه، ص٤٤.

(25) ***un Ancien Diplomate: L'esclavage en Afrique***, letouzey et Ane Editeur,Paris.1890.P8.

(26) Gyut, yves: ***le commerct et le commerç***, octave Doin et fils, Paris.1909.P22. *See*: Henrri, Feuilleret: ***Mungo Park sa Vie et Ses Voyage***, edition. AlvredMame et Fils.1880.PP122-123.

(27) Robert, Cornevin: ***Histoire de L'Afrique***, tome 2,Paris.1966.P367.

(٢٨) هوبكنز.ر.ج: **التاريخ الاقتصادي لإفريقيا الغربية**، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر،١٩٩٨م، ص٢٠٥.

(٢٩) يرى بعض الباحثين أن عدد الزنوج الذين اقتنصوا أو أخرجوا من ديارهم لا يقل عن مائة مليون لم يصل منهم سالمًا إلى أمريكا ويصبح صالحًا للعمل في مزارعها أكثر من ٨,٥ مليون، باعتبار أن من كل عشرة زنوج يموت تسعة في البر من جراء الغزوات وفي البحر، وهم مكدسون في قاع السفن وعند وصولهم بعد ما لاقوا من العذاب ألوانًا. ويؤكد المؤرخ الزنجي "دوبوا " أن عدد الزنوج الذين وقعوا في أسر القناصة خلال هذه القرون بما لا يقل عن مائة مليون إفريقي. انظر: صبري أبو المجد: **ثورة إفريقيا**، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة،١٩٦٠م، ص ٤٣.

(٣٠) محمد عبد الغني سعودي: **قضايا إفريقيا**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،١٩٨٠م، ص ٨٠-٨١.

(٣١) هوبكنز.ر.ج: المرجع السابق، ص٢٠٦.

(٣٢) عايدة العزب موسى: **تجارة العبيد في إفريقيا**، ط١، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧م، ص٣٨.

(٣٣) المرجع نفسه، ص٣٩.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٣٨.

(٣٥) المرجع نفسه، ص٣٩.

(٣٦) جلال يحيى: المرجع السابق، ص١٨٩.

(٣٧) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، وشوقي الجمل: المرجع السابق، ص ١٨- ١٩.

(٣٨) مسعود ظاهر: **موقف الرأسمالية من الرق دراسة في المنهج**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٩م، ص١٤٧- ١٤٨.

(٣٩) الخليل النحوي: المرجع السابق، ص ٨٨ - ٨٩.

(٤٠) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، وشوقي الجمل: المرجع السابق، ص٣١ - ٣٢.

(٤١) شوقي عطا الله الجمل: المرجع السابق، ص٥١. ودنيس بلوم: **الحضارات الإفريقية**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٩٧٤م، ص١٤٦.

(٤٢) فيصل محمد موسى: المرجع السابق، ص ٨٧.

(٤٣) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، وشوقي الجمل: المرجع السابق، ص٣٤.

(٤٤) محمد عبد الغني سعودي: المرجع السابق، ص٨٣ - ٨٤.

(٤٥) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، وشوقي الجمل: المرجع السابق، ص٣٥.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



عطاملك الجويني
ومنهجه في كتابة تاريخ جهانكشاي

د. إخلاص محمد سليمان العيدي
أستاذة التاريخ الإسلامي
جامعة البلقاء التطبيقية
المملكة الأردنية الهاشمية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
إخلاص محمد سليمان العيدي، عطاملك الجويني ومنهجه في كتابة تاريخ جهانكشاي.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ١٠٣ – ١١٠.
www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449
كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ
ولد المؤرخ الفارسي عطا ملك الجويني سنة (٦٢٣هـ/١٢٢٦م)، ونشأ في كنف أسرة عريقة، عرفت في التاريخ بأسرة أصحاب الديوان. انخرط _منذ أوائل شبابه_ في سلك الكتبة المخصصين للأمير أرغون_ حاكم المغول على الولايات المغولية الواقعة غربي نهر جيحون في الفترة (٦٤١-٦٥٤هـ/ ١٢٤٣-١٢٥٦م). وفي سنة (٦٥٤هـ/١٢٥٦م) رافق حملة هولاكو المتجهة للقضاء على الإسماعيلية والخلافة العباسة. وبعد سقوط بغداد بيد المغول، تسلم حكم ولاية العراق العربي، وقضى فيها ما يقارب من أربع وعشرين سنة، بدأت في سنة (٦٥٧هـ/١٢٥٨م)، وانتهت بوفاة الجويني سنة (٦٨١هـ/١٢٨٢م). وعلى الرغم من أنه تسلم الحكم في وقت كانت الأوضاع الإدارية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في العراق غير مستقرة، إلا أن المصادر تؤكد على أنه تمكن بمساندة جهازه الإداري من أن ينقل البلاد من حالة الفوضى إلى قدر من الأمن. درس الجويني تاريخ الأقوام المغولية ضمن منظور تاريخي خاص، رأى فيه أن التاريخ يحقق فائدتين: دينية تُعزي مسار التاريخ لحكم القضاء والقدر الذي هو أمر من الله، لا يملك الإنسان إلا أن يخضع له، ودنيوية تتمثل في الحِكَم والعبر والدروس المستقاة من دراسة التاريخ.

المبحث الأول: التعريف بعطاملك الجويني

١/١- أسرته ونشأته

هو كما يترجم له ابن الفوطي: "علاء الدين أبو منصور عطاملك بن محمد بن محمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن إسحاق بن أيوب بن الفضل بن الربيع الجويني.[١] واحد من أهم الشخصيات الفارسية المؤثرة في التاريخي السياسي والثقافي لإيران والعراق إبان العهد المغولي، شأنه في ذلك شأن العديد من أفراد أسرته، فمن المعلوم أنه كان للأسرة الجوينية مكانه في المجتمع الذي عاشت فيه، حيث اهتم أفرادها بالأدب والشعر، وكانوا ممن ارتبطوا بخدمة سلاطين سلاجقة إيران والخوارزميين والمغول وأمرائهم،[٢] فغالبًا ما كانت وظيفة صاحب الديوان[٣] تسند إليهم؛ لذا عُرفت أسرتهم آنذاك بأسرة أصحاب الديوان.[٤] ويؤكد عبدالله بن فتح الغياثي (ت٨٠٧هـ/١٤٠٤م) ذلك في تاريخه بقوله: "كانوا أبًا عن جد أصحاب ديوان خراسان، وكانوا قائمين بأنواع الكمالات، وجاوزوا فنون العلم، وفازوا بالنصيب الكامل، وأحرزوا قصب السبق في ترب العلماء والأفاضل، ونالوا من حسن السيرة والعدل، ما لم يصل إليه الأواخر والأوائل، وكانوا ملجأ وملاذًا لسلاطين إيران وموئلاً ومعاذًا لملوك الزمان".[٥]

ولما كان لهذه الأسرة أثر بليغ في نشأة الجويني وتكوينه السياسي والثقافي. كان لابد من الإشارة إلى دور أفرادها السياسي والثقافي، قبل الخوض بالحديث عن عطاملك الجويني. يرجع ابن الفوطي نسب الأسرة الجوينية إلى الفضل بن الربيع.[٦] ويؤكد ابن الطقطقي

دورية الكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

(ت٧٠٩هـ/٣٠٩)[٧] -وهو كابن الفوطي من المؤرخين المعاصرين للجويني- صحة هذا النسب. غير أن بعض المؤرخين المتأخرين أمثال: المؤرخ الإيراني غياث الدين خواندمير(ت٩٤٢هـ/١٥٣٥م)،[٨] والقاضي نور الله التستري (ت١٠١٩هـ /١٦١٠م)[٩] ينسبون هذه الأسرة إلى إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك الجويني.[١٠] ومن الواضح أن هذا الربط لا يستند إلى أساس، إنما جاء من مجرد انتماء الأسرتين إلى مدينة جوين.[١١]

تفاخر الجويني في كتابه (تاريخ جهانكشاي) بأفراد أسرته، فأرخ لأهم منجزاتهم. ويبدو مما دون أن الانطلاقة الأولى لعملهم السياسي بدأت منذ أن عين السلطان سنجر السلجوقي حاكم خراسان في الفترة (٥١١ - ٥٥٢هـ) خال جد أبيه، منتخب الدين بديع الكاتب الجويني، صاحبًا لديوان الإنشاء.[١٢] ويظهر من حديث الجويني أنه كان من أقرب الكتاب وأشدهم تأثيرًا في السلطان؛ فهو من جعله يعفو عن الشاعر رشيد الدين الوطواط[١٣] بعدما كان مصممًا على سفك دمه؛ بسبب هجائه له ببيت من الشعر.[١٤] كما كان يرافق السلطان بعد صلاة الصبح مع أعضاء الديوان والقضاة، وبعد الانتهاء من الصلاة، يجلس معه ليورد النوادر الظريفة.[١٥]

استمر نشاط الجوينيين السياسي في عهد الدولة الخوارزمية، فقد شغل شمس الدين محمد ـجد عطاملك الجوينيـ منصب صاحب الديوان خلال حكم السلطان الخوارزمي محمد خوارزمشاه (٥٩٦-٦١٧هـ/١١١٩-١٢٢٠م)،[١٦] وظل محتفظًا بهذا المنصب في عهد ابنه السلطان جلال الدين منكبرتي، الذي حكم في الفترة (٦١٧ - ٦٢٨هـ/ ١٢٢٠ - ١٢٣٠م).[١٧] أما والد الجويني، بهاء الدين محمد بن محمد، فقد شغل منصب صاحب ديوان الممالك في الفترة بين غزوات جنكيزخان، حتى قدوم هولاكو إليها (٦١٦-٦٥٤هـ/١٢١٩-١٢٥٦م)،[١٨] وهي وظيفة إدارية خولته ليكون مشرفًا على جميع ممالك الدولة.[١٩]

ولعل من أهم شخصيات الأسرة الجوينية، شمس الدين محمد ـأخو عطاملك الجوينيـ، ذلك الذي لا يعرف شيء عن حياته قبل سنة (٦٥٧هـ/١٢٥٨م)،[٢٠] وهو العام الذي عُين فيه صاحبًا لديوان الممالك،[٢١] وقد بقي على رأس الإدارة في إيران، في عهد الايلخان هولاكو حتى سنة (٦٦٤هـ/١٢٦٥م)، ثم أباقا(٦٦٤-٦٨١هـ/١٢٦٥-١٢٨٢م)، ثم السلطان أحمد تكودار(٦٨١-٦٨٣هـ / ١٢٨٢-١٢٨٤م).[٢٢]

اثني عليه المؤرخون، ومنهم: ابن العبري الذي أعطى صورة ايجابية عنه، فوصفه بـ"الرجل العظيم، الهيوب، الحكيم، الذي كانت الدولة بأسرها معلقة بخنصره، وكان عنده العقل والخبرة،...".[٢٣] وذكر اليونيني أنه "كان من صدور الإسلام، وله الكلمة النافذة، والأمر المطاع".[٢٤]

لقد كان طبيعيًا أن ينشأ عطاملك الجويني متأثرًا بهذا الإرث العائلي العريق، ويؤكد هو ذلك عندما أشار إلى حرص والده على تأديبه وتعليمه منذ مراحل طفولته وشبابه،[٢٥] إلا أن من المؤسف له أن أحدًا من المؤرخين الذين أرخوا لحياة الجويني، لم يشر إلى ذلك باستثناء الذهبي ثم ابن حبيب، اللذين ذكرا أنه تأدب في خراسان،[٢٦] مما يعني أنه التحق بعدد من الشيوخ ليتعلم على أيديهم، ولا بد إن ذلك شمل قراءة القرآن الكريم، والحديث النبوي، والفقه، وعلوم اللغة العربية، والفارسية وآدابها، كما كان متعارفًا عليه ضمن أدبيات ذلك العصر.

يظهر أن دراسة الجويني هذه لم تأخذ أبعادها، فقد أوضح فيما ذكر عن نفسه، في كتابه (تاريخ جهانكشاي)، أنه لم يكن مقتنعًا بجدوى الاستمرار بالدراسة على الشيوخ في أجواء لم تكن في نظره تشجع على ذلك "بسبب تحول الزمان... وتغير الدنيا الدنية، واختلاف العالم المتلون واندراس مدارس الدرس وانطماس معالم العلم وانسحاب طبقة الطلبة تحت سنابك الأحداث وانطماسهم بفعل الزمان الغدار والدهر المكار".[٢٧]

ولا يعني انصراف الجويني عن استكمال دراسته، أنه لم يكن مهتمًا في تثقيف نفسه، وخير دليل على نجاحه في تثقيف نفسه بنفسه، عمله في ديوان خراسان، قبل أن يناهز العشرين من عمره،[٢٨] ومن المعروف أن منصبًا كهذا لا يشغله إلا مَنْ يمتلك الثقافة التي كان يتحلى بها كاتب الديوان، الذي عُرف بإتقانه علوم المعاني والبيان والبديع والنحو والصرف والقرآن والسنة، ويحفظ الخطب والأشعار والأمثال، ويعرف بأنساب العرب وعاداتهم وتقاليدهم.[٢٩] إضافة إلى ذلك؛ يؤكد كتاب الجويني (تاريخ جهانكشاي)، على ثقافة الجويني العالية، فهو كتاب يمثل موسوعة أدبية وتاريخية.

٢/١- عمله في ديوان خراسان:

يذكر الجويني في مقدمة كتابه (تاريخ جهانكشاي)، أنه نَهَجَ نهج آبائه وأجداده بالعمل في الديوان. إذ انخرط منذ أوائل شبابه، وقبل أن يناهز العشرين من عمره، في سلك الكتبة المخصصين للأمير أرغون،[٣٠] حاكم المغول على الولايات المغولية الواقعة غربي نهر جيحون (أمودريا) في الفترة (٦٤١-٦٥٤هـ/١٢٤٣-١٢٥٦م).[٣١] وقد استطاع أن يكسب ثقة ذلك الأمير ـعلى الرغم من صغر سنهـ ، ويدل على ذلك مرافقته له في ثلاث رحلات إلى البلاط القاآني، حيث مكث في رحلته الأخيرة سنة٦٤٩هـ/١٢٥١م، قرابة السنة وخمسة شهور في قراقورم عاصمة الإمبراطورية المغولية،[٣٢] عايش خلالها المغول واطلع على مجريات حياتهم، واتصل بعدد من أمرائهم وأشرافهم، وهذا ما يسر له جمع معلومات قيمة عنهم.

استمر الجويني على رأس وظيفته حتى سنة (٦٥٤هـ/١٢٥٦م)، وهي السنة التي وصلت فيها حملة هولاكو[٣٣] المغولية المتجهة لغزو البلاد الإسلامية نهر جيحون في طريقها إلى بلاد خراسان[٣٤]. ولما كان من واجب حكام الأقاليم مساندة الحملة،[٣٥] عهد الأمير أرغون لابنه كراي ملك، ولعطاملك الجويني ولأحد الأمراء ويدعى أحمد بيتكجي للانضمام إليها.[٣٦] ومنذ ذلك الحين أصبح الجويني أحد أتباع هولاكو.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

٣/١- مشاركته في حملة هولاكو:

تحدث الجويني صراحةً في كتابه عن علاقته بهولاكو، وكان مما ذكر أن هولاكو كان يعده من المقربين إليه، لذا استجاب لرجائه عند فتحه لمدينة خبوشان،[٣٧] بإعادة تعميرها، وترميم قنواتها، واستدعاء سكانها الذين تركوها بعد خرابها، على أن تتحمل الخزانة كل ما ينفق.[٣٨] وله يرجع الفضل في استخراج مصاحف ونفائس كتب وآلات رصد مكتبة قلعة ألموت، من بينها كتاب (سركذست سيدنا) أي(سيرة سيدنا)، وهو كتاب يتضمن سيرة رئيس الطائفة الإسماعيلية الحسن الصباح، وأخبار حكمه ومعلومات هامة عن المذهب الإسماعيلي. وقد أورد الجويني هذا الكتاب مختصرًا عند حديثة عن هذه الطائفة.[٣٩] وقد تابع الجويني سيره مع حملة هولاكو عند توجهها نحو العراق،[٤٠] ولكن الغموض يكتنف الدور الذي أداه في هذه المرحلة. إذ لم تشر المصادر إلى ذلك، كما أن الجويني نفسه لم يتحدث عنها في كتابه.

٤/١- حكمه لولاية العراق العربي:

بلغت الفترة التي قضاها عطاملك الجويني حاكمًا على ولاية العراق العربي الممتدة في المنطقة المحصورة بين حديثة الموصل حتى عبادان جنوبًا، وبين القادسية حتى حلوان شرقًا،[٤١] أربعًا وعشرين سنة، بدأت في سنة (٦٥٧هـ/١٢٥٨م)، وانتهت بوفاة الجويني سنة (٦٨١هـ /١٢٨٢م).[٤٢] تسلم الجويني ولاية العراق في وقت كانت الأوضاع الإدارية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية فيها غير مستقرة. وتؤكد المصادر أنه تمكن بمساندة جهازه الإداري من أن ينقل البلاد من حالة الفوضى إلى قدر من الأمن. وهذا ما قصده صاحب الحوادث الجامعة من قوله إن المغول "قرروا حال البلاد ومهدوا قواعدها".[٤٣]

لقد بذل الجويني غاية جهده في تعمير البلاد، فأصلح المزارع وقنوات الري، وأنشأ مائة وخمسين قرية على امتداد شاطئ نهر كان قد أمر بحفره من نهر الفرات، يبدأ من مدينة الأنبار-غرب بغداد- ويمر بالكوفة وينتهي في مدينة النجف،[٤٤] كما اهتم ببناء المساجد والأربطة،[٤٥] وتبنى خطة اقتصادية غايتها إصلاح الخراب الذي عم مجالات الحياة الاقتصادية كافة، كما عمل على معالجة ما أصاب الحركة العلمية من خلل؛[٤٦] وبذلك استطاع خلال مدة حكمه أن يعيد بناء العراق من جديد. وقد ذكر في رسالة" تسلية الإخوان" التي ألفها في سنة (٦٨٠هـ/١٢٨١م) أي بعد ثلاث وعشرين سنة من حكمه لبغداد: "ولقد علم الخاص والعام أننا منذ أن باشرنا مصالح تلك البلاد، أخذ العمران فيها يتزايد عامًا بعد عام، وتم كف أيدي المعتدين عن المنطقة بأسرها، ولم يمض وقت طويل حتى عمرت الأراضي البور، وجرت السواقي... وتجمع الناس من البقاع القريبة والبعيدة، واستقروا فيها، وأقاموا بها الأبنية والبيوت والدور، فصارت أكثر الخرائب عامرة".[٤٧]

ويعلق محمد السعيد جمال الدين على جهود الجويني للنهوض بالعراق، بقوله إنه صرف كل همه لتعمير العراق العربي ليكفر عن الخطيئة التي ارتكبها بمصاحبته لحملة هولاكو خلال غزوها لبغداد.[٤٨] وترى الباحثة أن العوامل الحقيقية التي هيأت للجويني السبل للنهوض بولاية العراق العربي، تكمن في أمرين: أولهما، سياسة المغول الإدارية التي تركت للحكام إدارة ولاياتهم دون تدخل من الايلخان شريطة أن يلتزم الحاكم بدفع المبالغ المالية المترتبة علية للدولة سنويًا.[٤٩] ويبدو أن الجويني استغل هذه السياسة جيدًا للنهوض في ولايته، وثانيهما: المرتكزات التي بنى عليها الجويني سياسته في حكم ولاية العراق، ولعل من أهمها خطته الإصلاحية التي شملت جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والعلمية، إضافة إلى تعميق صلته بأهل العراق وتقربه من شرائح مجتمعه المختلفة، بهدف كسب ودهم وولائهم، وكان ذلك بحرصة على ممارسة سلطاته، باعتباره حاكمًا مسلمًا حريصًا على مشاعر المسلمين، على الرغم من وجوده ضمن دولة مغولية تحكمها تقاليد جنكيز خان المعروفة بالياسا.[٥٠]

٥/١- وفاته:

وقع عطاملك الجويني تحت تأثير الخلاف على عرش الدولة الايلخانية، بين السلطان أحمد تكودار،[٥١] وابن أخيه أرغون بن أباقا،[٥٢] الذي كان يزعم بأنه أحق من عمه بالحكم.[٥٣] ولما كان أبناء الأسرة الجوينية يرأسهم عطاملك وأخوه شمس الدين محمد -صاحب ديوان الممالك- من أنصار السلطان تكودار؛ فقد عدهما أرغون من أهم خصومه، لذا سعى للقبض عليهما بتهمة قتلهما لأبيه أباقا، وهذا ما دفع بهما للاختفاء،[٥٤] وتذكر المصادر أن عطاملك توفي في مخبئه في تبريز، وكانت وفاته في ذي الحجة من سنة (٦٨١هـ/١٢٨٢م).[٥٥] أما أخوه فقد قتله أرغون في شعبان من السنة نفسها.[٥٦]

المبحث الثاني: منهج عطاملك الجويني في كتابه تاريخ جهانكشاي

١/٢- التعريف بالكتاب:

دون الجويني تاريخه، باللغة الفارسية، وقد تحرى فيه التركيز على التأريخ للمغول وحياتهم، ابتداءً بالمرحلة التي سبقت ظهور زعيمهم جنكيزخان، ثم ما أعقب ذلك من تطورات حتى سنة (٦٥٤هـ/١٢٥٦م)، وذلك ضمن ثلاثة مجلدات. وقد ظل هذا المصدر تراثًا مطمورًا مدة طويلة، إلى أن تم طبعه بمعرفة مؤسسة جب التذكارية البريطانية، وبتحقيق المرحوم الأستاذ/ محمد بن عبدالوهاب القزويني. ثم ما لبثت منظمة اليونسكو التابعة للأمم المتحدة أن عهدت إلى المستشرق الأمريكي بويل بترجمة الكتاب إلى الإنجليزية، وإلى المستشرق الروسي مينورسكى بمراجعة ترجمة الكتاب الذي طبع في هارفارد سنة ١٩٥٨م.[٥٧] وفي سنة١٩٨٥م ترجمه عن الفارسية الدكتور السوري محمد ألتونجي، الأستاذ في جامعة حلب، وتولت دار الملاح طباعته ونشرة.[٥٨]

ISSN: 2090 – 0449

٢/٢- مصادره:

تنوعت المصادر التي اعتمد عليها الجويني في تأليف كتابه، وفقًا للحقبة التي أرخ لها، والموضوع الذي تناوله. فمن المعلوم أن الكتاب ضم بالإضافة إلى تاريخ المغول، تاريخ أمم أخرى معاصرة لهم، وذات علاقة بهم، وهي الدولة الخوارزمية والطائفة الإسماعيلية والقراختاي والأويغور،[٥٩] وذلك منذ أقدم العصور حتى عصر المؤلف، وقد اعتمد الجويني في دراسته لتاريخ كل أمة من الأمم السابقة على مصادر مختلفة هي:

(أ) المصادر التي اعتمد عليها الجويني في حديثه عن الدولة المغولية

استقى الجويني معلوماته عن تاريخ المغول، الذي كان معاصرًا لأحداثه من مشاهداته بالمقام الأول، إضافةً لما نقله عن غيره من معاصريه، أما الفترة التي لم يعاصرها، فقد جمع معلوماته عنها من طريق المحادثات الشفهية مع مجموعة من الأفراد، وقد أفصح الجويني في مقدمته، وفي مواطن عديدة من كتابه، عن أهمهم وهم:

- أسباط جنكيزخان، حكام الإمبراطورية المغولية، الذين التقى بهم الجويني أثناء رحلاته في بلادهم.[٦٠]
- أقوال جنكيزخان التي تعرف باسم "البيليك".[٦١]
- الياسا وهي القانون العام للدولة المغولية، وتعد من أهم الوثائق الرسمية للدولة المغولية، ويبدو من حديث الجويني، أنه استقى معلوماته عن قوانينها من اطلاعه المباشر على نصوصها المدونة على طوامير محفوظة في خزائن أمرائهم.[٦٢]
- شهود عيان لم يحدد الجويني صفتهم، وغالبًا ما كان يثبت الخبر الذي يرويه عنهم بقوله "رَوى لي شاهد"، أو ما شابه هذه العبارة.[٦٣]
- العلماء، كان الجويني يلجأ إلى العلماء ليحصل منهم على مادة تتعلق بتاريخ بلادهم؛ وهذا يظهر من اتصاله بعلماء كاشغر الذين نقل عنهم أخبار قضاء جنكيزخان على كوجلك خان وإنهاء حكمه.[٦٤]

(ب) المصادر التي اعتمد عليها الجويني في حديثه عن الأويغور

نقل الجويني ما دون عن الأويغور من كتاباتهم أنفسهم، ومما دون على بقايا صخور أحد قصورهم الموجودة في مدينة ماوو باليغ، وكان الجويني قد شاهدها بنفسه في عهد منكو قاآن. إضافة لما رواه له صديق كان قد قرأ في كتب الاويغور القديمة.[٦٥]

(ج) المصادر التي اعتمد عليها الجويني في حديثه عن القراختاي

يبدو من حديث الجويني المختصر عن هذه الأقوام، أنه لجأ إلى مدوناتهم فيما أرخ لهم به، ولاسيما مدوناتهم الدينية، فقد ذكر أنه اعتمد على كتابهم الديني المسمى بـ"نوم" عند حديثه عن ديانة القراختاي الوثنية.[٦٦]

(د) المصادر التي اعتمد عليها الجويني في حديثه عن الدولة الخوارزمية

تطرق الجويني في بداية حديثه عن الدولة الخوارزمية إلى المصادر الرئيسة التي اعتمد عليها في تأريخه لها، ويبدو مما روى أن أهم تلك المصادر هي:

- كتب التاريخ، اعتمد الجويني فيما يتعلق بتاريخ شاهات خوارزم على مصنف لأبي الحسن علي بن زيد البيهقي المشهور بابن فندق بعنوان "مشارب التجارب وغوارب الغرائب"،[٦٧] وكتاب "جامع العلوم" لفخر الدين أبي عبدالله بن محمد بن عمر الرازي.[٦٨]
- روايات أخذها سماعًا عن شخصيات يثق بها في مقدمتها والده بهاء الدين محمد بن محمد الجويني صاحب ديوان خراسان،[٦٩] وابن خاله الصدر الإمام شمس الدين علي بن محمد.[٧٠]
- الشعراء، اعتمد الجويني على عدد من الشعراء المعاصرين لما أورد من أحداث، والذين سجلوا انطباعاتهم شعرًا عنها، فكان من أهمهم: الشاعر رشيد الدين الوطواط،[٧١] الشاعر كمال الدين إسماعيل.[٧٢]
- العلماء ومما نقل عنهم ما رواه عن الشيخ أحمد بديلي، والإمام برهان الدين أبو سعيد بن الإمام فخر الدين عبدالعزيز الكوفي.[٧٣]
- كتب الجغرافيا، تضمنت كتابات الجويني عن الدولة الخوارزمية وصفًا جغرافيًا لمدنها، وقد اعتمد الجويني في مادته الجغرافية على مصادر بلدانية، على رأسها كتاب: "معجم البلدان" لياقوت الحموي.[٧٤]
- وثائق الدولة الخوارزمية: كان من أهم المصادر التي استقى منها الجويني معلوماته عن الدولة الخوارزمية، مجموعة من الوثائق، أوردها في كتابه منها: رسالة بعث بها العالم المروزي حسن القطان[٧٥] إلى رشيد الدين الوطواط، يتهمه فيها بسرقة مكتبته على أثر غزو السلطان الخوارزمي اتسز لمدينة مرو.[٧٦] وكتاب فتح مدينة أخلاط الذي دونه نور الدين المنشىء.[٧٧]

(هـ) المصادر التي اعتمد عليها الجويني في حديثه عن الطائفة الإسماعيلية

وفقًا لما ذكره الجويني، فإن مادته عن تاريخ الطائفة الإسماعيلية، هي خلاصة مختصرة ومختارة من كتاب "سركذشت سيدنا" الذي عُثر عليه في قلعة الموت.[٧٨]

(و) المصادر التي اعتمد عليها الجويني في حديثه عن الدولة الغورية

لم يؤرخ الجويني للدولة الغورية إلا بقدر تعلق الأمر بعلاقاتها مع الدولة الخوارزمية، قد اعتمد فيما دون من تاريخها على "التاريخ اليميني" لأبي النصر محمد بن عبدالجبار العتيبي.[٧٩]

٣/٢- منهج الجويني:

ارتبط منهج الجويني في كتابة تاريخه، ارتباطًا وثيقًا بمنظور خاص، وضحه في مقدمة كتابه (تاريخ جهانكشاي)، وطبقه في ثنايا كتابه. وهذا يقودنا إلى دراسة منظور الجويني ضمن مسارين: يبحث الأول في منظوره للتاريخ، ويتناول الثاني التطبيق العملي له في كتاب (تاريخ جهانكشاي).

(أ) منظور الجويني للتاريخ ومنهجيته في معالجته

ذكر الجويني في مقدمة كتابه (تاريخ جهانكشاي) أن الغرض من عرض حكايا التاريخ" حاصل في مقصودين، هما: "فائدة الدين وفائدة الدنيا".[٨٠] تتمثل فائدة الدين، في أربع رؤى:

- تؤكد **الرؤية الأولى** على أن مسار التاريخ محكوم بقضاء الله وقدره، الذي هو حكم الله الخفي عن البشر، وبما أنه أمر من الله، فما على الإنسان إلا أن يخضع لتلك المشيئة الربانية.[٨١] وقد دلل الجويني على ذلك بقوله تعالى "لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولاً"[٨٢]، ثم بنصيحة بديع الزمان الهمذاني[٨٣] "لا ترادوا الله في مراده، ولا تكاثروه في بلاده، إن الأرض لله يورثها مَنْ يشاء من عباده".[٨٤]

وعلى الرغم من؛ أن الجويني قد عزا مسار الحركة الإنسانية، للقضاء والقدر الذي هو حكم الله الخفي عن البشر، إلا أنه جزم بأن ذلك القضاء لا يكون بمعزل عن فعاليات الإنسان وأنشطته. فهو مقتنع بأن هلاك الأمم الغابرة، وإن كان بحكم الله تعالى، إلا أن هذا الحكم كان كما ذكر: "لتمنع المتبطرين والمتكبرين والساهين عن الالتزام بأوامر الباري جلت قدرته، وعلت كلمته"، ولإقدامهم على المعاصي وتحريضهم عليها.[٨٥] وهذا ما استشفه من قوله تعالى "وَمَا كَانَ رَبّك لِيُهْلِك الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلهَا مُصْلِحُونَ"[٨٦]

-تفسر **الرؤية الثانية** مسألة سقوط الدول وقيام أخرى، وفقًا لرؤية القضاء والقدر، فترى أن سقوط أية دولة يكون عندما تفقد تلك الدولة قدرتها على ضبط أمورها، وتبدأ أوضاعها تسير نحو الانحطاط، فيتدرج حظها بالتقهقر ويكتب القدر على صفحاتها قوله تعالى "وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ".[٨٧] وفي الوقت نفس يبدأ في هذه الحياة ظهور نجم دولة أخرى تتكلل تحركاتها بالنجاح والتقدم المستمر، فيبدأ حظها بالسطوع، ويكتب القدر على جبينها قوله تعالى "تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ".[٨٨]

-**الرؤية الثالثة**: تعتبر قيام الدول عقاب إلهي أرسله الله تعالى على الدول الزائلة، لأن ملوكها تمنعوا وتبطروا وتساهلوا بالالتزام بأوامر الباري جلت قدرته، ولإقدامهم على المعاصي وتحريضهم عليها، فكان لا بد "من رادع لهذه الفئة الطاغية، فيرتدع بعض أولي الأبصار". هذا ما استشفه الجويني من قوله تعالى "وَمَا كَانَ رَبّك لِيُهْلِك الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلهَا مُصْلِحُونَ".[٨٩] ومن شعر المتنبي الذي قال فيه: وجُرم جَرَّه سُفهاء قومٍ فحلَّ بغير جارمِهِ العذابُ. ومن الحكمة القائلة: "لا تشك الزمان بلا فائدة، فما يحل بنا هو من فعلنا وتقصيرنا".[٩٠]

هذه أهم المرتكزات التي بني عليها الجويني منظوره الديني لتفسير التاريخ، ويبدو جليًا اعتماده عليها في تأريخه للدولة المغولية، حيث تعامل معها على أنها عقاب الله الذي قدره على الدولة الخوارزمية بعد أن بلغت حدها بالعصيان والتمرد على شعائر دينها الحنيف، وابتعدت عن واجبها القائم على نصرة هذا الدين ونشره. ومن ناحية أخرى؛ أكد على أن قيام دولة المغول، ما كان ليكون لولا ملوكهم الجبابرة، وسلاطينهم الأكاسرة فكتب الله لهم "تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ".[٩١]

أما الفائدة الدنيوية، فقد وجد الجويني -كما هو حال أغلب المؤرخين- في حكايا التاريخ، مواعظ وتجارب تعظ -كما ذكر- "الغر من الرجال" وتهذب سلوك كل من يطالعها".[٩٢] لذا وجب على المؤرخ أن يستشف تلك المواعظ والحكم مما يدرس من حكايا، ويعرضها للقارئ ليحقق الفائدة الدنيوية المرجوة من قراءة التاريخ.

هذا ما أخذه على عاتقه في دراسته للعديد من موضوعات كتابه. فقد ذكر في خاتمة حديثه عن أبناء جنكيز خان: "وما أشرنا إليه في بياننا يوضح عكس ما كان يروى عن الملوك الآخرين، إذ نرى الأخ يهجم على أخيه، والابن يرفض نصيحة أبيه، مما يسبب في قهرهم وخذلانهم. قال تعالى: "وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ".[٩٣] في حين أننا نرى تعاضد الخانات فيما بينهم سهل توارث الحكم عن جنكيزخان، والنصر على الأعداء. والقصد من إثبات هذه الروايات، وعرض هذا التاريخ، أن يتعظ الغر من الرجال، ويستفيد من مطالعة هذه الأمثال".[٩٤] وبعد عرضه لوقائع تاريخ السلطان الخوارزمي علاء الدين محمد قال: "يستشف البصير من هذه الحكاية أن عاقبة الدنيا هي أنها مكارة، خداعة، غاضبة، شريرة صفيقة. ينتهي وصلها بالانفصال، وتختم معاشرتها بالمعاسرة".[٩٥] وينصح القارئ بعد عرضه لوقائع زوال الدولة الغزنوية بقوله: "فاتعظ أيها الصديق الغافل، حتى لا تقع في حبال النفس الأمارة. واعتبر بهذه الأحداث والأخبار، وانتبه من الزلل حتى لا يطير رأسك الى دار البقاء".[٩٦] وخرج من ترجمته لشرف الدين الخوارزمي - عامل خراسان في عهد الأمير أرغون- بأن من "انشغل بصالحات الأعمال، وتلاقى موجبات النقصان... ضمن الاسم العطر في الدنيا والظفر في الآخرة إن شاء الله".[٩٧]

(ب) تقييم منهج الجويني

من الملاحظ؛ أن الإطار العام لرؤية الجويني التاريخية بشقيها الديني والدنيوي، يأخذ صبغة دينية، وهذا يثير التساؤل التالي: هل كان الوازع الديني لدى الجويني هو الباعث لذلك الفكر؟ أم أن هنالك أسبابا أخرى حدت به للاتكاء على القضاء والقدر في تفسيره للتاريخ ؟

إن قراءة متأنية لجميع الموضوعات التي عالجها الجويني في كتابه (تاريخ جهانكشاي)، تكشف للقارئ مدى التزام الجويني بالإسلام وإيمانه العميق بأركانه. إلا أنها تظهر في الوقت نفسه، بأن الجويني كان يعيش في أزمة شكلتها الأحوال السيئة التي كان يشهدها

عصره، والتي كان ملزمًا على التعايش معها دون أن يكون لدية القدرة على رفضها. ويبدو هذا جليًا في حديثه عن أسباب تدوينه لتاريخه، فقد أقر أنه امتثل في تدوين تاريخ المغول "ما هو مقرر ومحقق"، وخضع فيه للأمر الرباني "وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[٩٨] وقال صراحةً أن من انصاع لقوانينهم وأوامرهم نجا من معرة سطوتهم. ثم خاطب أصحاب المعرفة، فطلب منهم أن يعاملوه بمضمون قول الشاعر:

إذا أحسست في لفظي فتورًا ... وخطي والبراعة والبيان
فلا ترتب لفهمي إن رقصي ... على مقدار ايقاع الزمان

وسألهم إذا ما رأوا في كتابه "تفريطًا أو إفراطًا" أن يضعوا نصب أعينهم قوله تعالى "وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا".[٩٩] إن هذه الصورة القلقة التي ظهر بها الجويني، تجاه التعامل مع المغول، هي ما حدا به للاستسلام للقضاء والقدر في تفسيره لتاريخ عصره.

الخلاصة

تكمن أهمية كتابات الجويني في كتابه (جهانكشاي) لكونه من أهم وأقدم المصادر التاريخية التي يعول عليها في تاريخ الحقبة المغولية، ومظاهر الحضارة فيها. كما أنه يمثل موسوعة تاريخية وأدبية لرجل أرخ لأحداث عاصرها، وكان جزءًا منها، بل وشاهدها بأم عينه، وأخرى سمعها من ثقات التقى بهم خلال أسفاره في ممالك الإمبراطورية المغولية، إضافةً لما جمعه أثناء عمله في ديوان خراسان، في الفترة (٦٤٣-٦٥٤هـ/١٢٤٥-١٢٥٦م)، عدا أنه كان الرجل الوحيد الذي اطلع على مكتبة ألموت الإسماعيلية وانفراد بالاستفادة منها، ولا ننسى أن جهانكشاي كان المصدر الأم لأهم مصادر تاريخ المغول ومنها كتاب جامع التواريخ لرشيد الدين الهمذاني، وتاريخ وصاف للشيرازي. عدا ذلك، فقد درس الجويني المغول ضمن منظور تاريخي خاص به، رأى فيه أن التاريخ يحقق فائدتين: دينية ودنيوية، أما فائدة الدين فتتمثل برؤية الجويني بأن مسار التاريخ محكوم بقضاء الله وقدره، بينما تختص الفائدة الدنيوية باستنباط الحكم والعبر من حكايا التاريخ والاستفادة منها. وهذا ما ميز كتابات الجويني عن غيرها وصبغها بصبغة خاصة جعلتها في غاية الأهمية.

الهوامش:

(١) ابن الفوطي، عبدالرزاق بن أحمد: **تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب**، تحقيق مصطفى جواد صادق، ق٢، جـ٤، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٢م ، ص١٠٣٤-١٠٣٦.

(٢) الجويني، عطاملك: **تاريخ جهانكشاي**، ترجمة محمد التونجي، دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر،١٩٨٥، ص٣٠. قارنت الباحثة بين الترجمة العربية لكتاب جهانكشاي والترجمة الانجليزية ، وقد اعتمدت النسخة العربية، وسيتم الإشارة الى النسخة الانجليزية في حالة وجود خلاف بينهما. ولتتعرف على النسخة الانجليزية. انظر:
Ata Malik Juvaini, ***The History Of The Word Conqueror***, Translated by John Boyle, Manchester Univerdity,1958. V.1,P.7.

(٣) **صاحب الديوان**: وظيفة إدارية، من مهام صاحبها: تعيين كبار الموظفين، وتحصيل حاصلات البلاد، ودخلها وخرجها. انظر: خصباك، جعفر: **العراق في عهد المغول الايلخانيين**، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٨م، ص٦.

(٤) **تاريخ جهانكشاي**، جـ١، ص٣٠.

(٥) الغياثي، عبدالله بن فتح: **التاريخ الغياثي**، تحقيق: طارق نافع الحمداني، بغداد: مطبعة أسعد، ١٩٧٥، ص٤٤-٤٥.

(٦) **تلخيص مجمع الآداب**، ق٢، جـ٤، ص١٠٣٤-١٠٣٦. الفضل بن الربيع (١٣٨-٢٠٨هـ/٧٥٥-٨٢٣م). كان أبوه وزيرًا للخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، وكان هو حاجبًا له، ثم للمهدي، فالهادي، ولي الوزارة في عهد الرشيد ثم الأمين، وعمل في مساعدته في مقاومة المأمون، ولما ظفر الأخير بالحكم، هرب الفضل وأسرته إلى إيران، وأقاموا بمدينة جوين. حول هذا انظر: الجهشياري، محمد بن عبدوس: **الوزراء والكتاب**، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، ط٢، مصر: مكتبة مصطفى البابي، ١٩٨٠م، ص١٢٥.

(٧) ابن الطقطقى: **الفخري في الآداب السلطانية**، بيروت: دار صادر، ص١٧٧. قدح ابن الطقطقى يُنسب الفضل بن الربيع، فقال: "يقال أنه لقيط وتارة يقال أنه ولد زنا"، وأضاف أن انتساب عطاملك الجويني له عار، لأنه نسب لا يوجد أرذل منه. ويبرر عباس العزاوي موقف ابن الطقطقى هذا، بوجود عداء بينه وبين عطاملك؛ بسبب قتل الأخير لوالد ابن الطقطقى. ويبدو أن هذا التبرير مقبولاً. انظر: **الفخري في الآداب السلطانية**، ص١٧٧؛ العزاوي، عباس: **تاريخ العراق بين احتلالين**، جـ١، بغداد: مطبعة بغداد، ١٩٣٥، ص٢٣٧.

(٨) خواندمير، غياث الدين: **دستور الوزراء**، ترجمة حربي أمين سليمان، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٠، ص٣٣٧.

(٩) التستري: **مجالس المؤمنين**. نقلاً عن الساداتي، أحمد بن محمود: **"تاريخ جهانكشاي لعطاملك الجويني"**، مجلة تراث الإنسانية، العدد١، القاهرة: الدار المصرية للتأليف، ١٩٦٦م، ص١١٩.

(١٠) **عبدالله بن يوسف أمام الحرمين** (٤١٩-٤٧٨هـ/١٠٢٨-١٠٨٥م)، ولد في مدينة بشتنكال من قرى نيسابور، اتبع المذهب الأشعري، توفي في نيسابور. انظر: بروكلمان: **"الجويني (أبو المعالي)"**، دائرة المعارف الإسلامية، يصدرها باللغة العربية أحمد الشنتاوي وآخرون، م٧، ص١٧٩-١٨٠.

(١١) جوين: ناحية من نواحي نيسابور. انظر: هارتمان: **"جوين"**، دائرة المعارف الإسلامية، يصدرها باللغة العربية أحمد الشنتناوي وآخرون، م٧، ص١٧٨.

(١٢) **تاريخ جهانكشاي**، جـ٢، ص٢٦٠.

(١٣) هو محمد بن محمد البلخي رشيد الدين الوطواط، أديب وشاعر، توفي في خراسان سنة٥٧٣هـ/١١٧٧م. انظر: الزركلي، خير الدين: **الأعلام**، جـ٧، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤، ص٢٥؛
Harv, **Watwat**, ***Encyclopedia of Islam***, Leiden1987, Vol.8, P.1135.

(١٤) لمعرفة المزيد عن هذه الحادثة، انظر: **تاريخ جهانكشاي**، ص٢٦٠-٢٦٣؛ مقدمة عباس إقبال لكتاب: الوطواط، رشيد الدين محمد: **حدائق السحر في دقائق الشعر**، ترجمة إبراهيم أمين الشورابي، ط١، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة،١٩٤٥، ص٨ – ١٠.

(١٥) **تاريخ جهانكشاي**، جـ٢، ص٢٦٠-٢٦٣.

(١٦) **دستور الوزراء**، ص٣٣٧

(١٧) النسوي، محمد بن أحمد: **سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي**، تحقيق حافظ أحمد حمدي، دار الفكر العربي، ١٩٥٣م، ص٣٣٧.

(١٨) **تاريخ جهانكشاي**، جـ٢، ص١٥٤-١٥٥.

(١٩) **دستور الوزراء**، ص٣٣٨.

(20) B. Spular, ***Shams AL-Din***, Encyclopedia of Islam, Leiden 1983, Vol.2, P.607.

(٢١) مجهول (يُنسب خطأ لابن الفوطي): **الحوادث الجامعة**، تحقيق مصطفى جواد، المكتبة العربية، بغداد:١٣٥١هـ ، ص٣٣٩.

(٢٢) **الحوادث الجامعة**، ص٣٣٩ وما بعدها.

(٢٣) ابن العبري، غريغوريوس الملطي: **تاريخ مختصر الدول**، بيروت: دار الميسرة،، ص٢٩٩.

(٢٤) اليونيني، موسى بن محمد: **ذيل مرآة الزمان**، جـ٤، حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦١م، ص٢٢٥.

(٢٥) **تاريخ جهانكشاي**، جـ١، ص ٤٩.

(٢٦) الذهبي، محمد بن أحمد : **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (وفيات ٦٨١هـ)**، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م، ص٨٠-٨٣ ؛ ابن حبيب، الحسن بن عمر: **تذكرة النبية في أيام المنصور وبنيه**، تحقيق محمد محمد أمين، جـ١، القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧٦، ص٧٦ - ٧٧.

(٢٧) **تاريخ جهانكشاي**، جـ١، ص٤٩.

(٢٨) **تاريخ جهانكشاي** ، جـ١، ص٤٩

(٢٩) القلقشندي، أحمد بن على: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، تحقيق محمد حسين شمس الدين، جـ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م، ص١٧٥-٥٣٩.

(٣٠) **تاريخ جهانكشاي**، جـ١، ص٤٩-٥٠.

(٣١) اقبال، عباس، **تاريخ المغول**، ترجمة عبدالوهاب علوب، المجتمع الثقافي، ابوظبي ٢٠٠٠م، ص١٨٨ - ١٨٩.

(٣٢) **تاريخ جهانكشاي**، جـ٢، ص١٤٥- ١٥٤.

(٣٣) **هولاكو**: هو الابن الرابع لتولي بن جنكيزخان، تصفه المصادر بالشجاعة والحزم، استولى على بلاد خراسان، وفارس، وأذربيجان، وعراق العجم، وعراق العرب، والشام، والجزيرة، وبلاد الروم، وديار بكر. لمعرفة المزيد. انظر: **تاريخ مختصر الدول**، ص٢٧٦ - ٢٨١؛ أبو الفداء، إسماعيل بن علي: **تاريخ أبي الفداء المسمى بالمختصر في أخبار البشر**، جـ٤، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ص٢٠٣.

(٣٤) **تاريخ جهانكشاي**، جـ٢، ص١٥٧، ٢٤٤.

(26) Percy Sykes, ***History of Persia***, Third Edition, London 1963, Vol.2, P.93 – 94.

(٣٦) **تاريخ جهانكشاي**، جـ٢، ص١٥٧، ٢٤٤؛ الهمذاني، رشيد الدين: **جامع التواريخ (الايلخانيون)**، ترجمة محمد صادق نشأت وآخرون، م٢، جـ١، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ص٢٣٤ - ٢٤٢.

(٣٧) **خبوشان**: بلدة في نيسابور. انظر: أبو الفداء، إسماعيل بن علي: **تقويم البلدان**، بيروت: دار صادر، ص٤٤٣.

(٣٨) **تاريخ جهانكشاي**، جـ٢، ص٢٣٥.

(٣٩) **تاريخ جهانكشاي**، جـ٢، ص٣٠٢.

(٤٠) **جامع التواريخ(الايلخانيون)**، م٢، جـ١، ص٢٨٢.

(٤١) القزويني، زكريا بن محمد: **آثار البلاد وأخبار العباد**، بيروت: دار صادر، ص٤١٩؛ **تقويم البلدان**، ص٢٩٢؛ البغدادي، صفي الدين عبدالمؤمن: **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**، تحقيق علي محمد البخاري، جـ٢، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢م، ص٩٢٦.

(٤٢) القزاز، محمد صالح: **الحياة السياسية في العراق في عهد السيطرة المغولية**، النجف: مطبعة القضاء، ١٩٧٠م، ص٣٤.

(٤٣) **الحوادث الجامعة**، ص٣٣٢ - ٣٣٤.

(٤٤) **تلخيص**، ص١٠٣٤-١٠٣٦؛ **ذيل مرآة**، ص٢٢٥؛ **تاريخ دول (وفيات ٦٨١هـ)**، ص٨٠-٨٣.

(٤٥) آل محبوبة، جعفر الشيخ: **ماضي النجف وحاضرها**، جـ١، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦، ص٢٨٠.

(٤٦) لمعرفة المزيد عن سياسة الجويني في حكمه لولاية العراق الايلخاني. انظر: العيدي، إخلاص: **عطاملك الجويني ودوره السياسي والثقافي (٦٢٣-٦٨١هـ/١٢٢٦-١٢٨٢)**، رسالة ماجستير غير منشورة، بإشراف أ.د. أحمد عبدالله الحسو، جامعة مؤتة ٢٠٠٤م.

(٤٧) الجويني، عطاملك: **تسلية الإخوان**. مقال منشور في كتاب: السباعي، محمد السباعي: **عطاملك الجويني وكتابة تاريخ جهانكشاي**، القاهرة: دار الزهراء، ١٩٩٩، ملحق(١+٢)، ص١٩٨.

(٤٨) جمال الدين، محمد السعيد: **علاء الدين عطاملك الجويني حاكم العراق**، ١٩٨٢، ص١٤.

(٤٩) **تاريخ المغول**، ص١٨٧.

(٥٠) لمعرفة المزيد. انظر: **عطاملك الجويني**، ص١١.

(٥١) **أحمد تكودار**: هو الابن السابع لهولاكو، تولى عرش الدولة الإيلخانية في إيران في الفترة الممتدة بين (٦٨١-٦٨٣هـ/١٢٨٢-١٢٨٤م)، دخل في الإسلام، واتخذ اسم أحمد، وتلقب بالسلطان. انظر: فهمي، عبدالسلام، **تاريخ الدولة المغولية في ايران**، القاهرة: دار المعارف،١٩٨١م، ص١٦٦.

(٥٢) أرغون: هو رابع ملوك إيران الايلخانيين، استولى على العرش بعد قتل عمه أحمد تكودار، واستمر حكمه طيلة الفترة الممتدة ما بين عامي(٦٨٣-٦٩٠هـ/١٢٨٤-١٢٩١م). انظر: **تاريخ الدولة الايلخانية**، ص١٧١.

(٥٣) لمعرفة المزيد عن هذه القضية. انظر: **تاريخ المغول**، ص١٨٩.

(٥٤) **عطاملك الجويني**، ص٣٣-٣٤.

(٥٥) **الحوادث**، ص٤٢٣؛ الصقاعي، فضل الله بن أبي الفخر: **تالي كتاب وفيات الأعيان**، تحقيق جاكلين سويلة، المعهد الفرنسي، دمشق: ١٩٧٤، ص١١٣.

(٥٦) **تاريخ مختصر الدول**، ص٢٩٨-٢٩٩؛ **الحوادث الجامعة**، ص٤٣٩.

(٥٧) انظر كتاب:

The History Of The Word Conqueror, P.7.

(٥٨) انظر: مقدمة محمد التونجي في كتاب.**تاريخ جهانكشاي**، ص٥-٩.

(٥٩) لتعرف على هذه الأقوام كما أرخ لها عطاملك الجويني. انظر: العيدي، إخلاص محمد: **المغول كما أرخ لهم عطاملك الجويني في كتابه تاريخ جهانكشاي،(تاريخ فاتح العالم)**، رسالة دكتوراة غير منشورة، بإشراف أ.د. أحمد عبدالله الحسو، جامعة مؤتة ٢٠٠٨م.

(٦٠) **تاريخ جهانكشاي**، جـ١، ص٥٢.

(٦١) **تاريخ جهانكشاي**، جـ١، ص١٧٤-١٧٥. البيلك: لفظ تركي معناه المعرفة، يقصد به أقوال الخانات التي تم تدوينها بعد وفاتهم. انظر: بارتولد، فاسيلى فلاديميروفتش: **تركستان من الفتح العربي الى الغزو المغولي**، ترجمة صلاح الدين عثمان، الكويت: قسم التراث العربي، ١٩٨١، ص١١٤.

(٦٢) **تاريخ جهانكشاي**، جـ١، ص٦٢-٦٨.

(٦٣) **تاريخ جهانكشاي** ، جـ١، ص١١٩، جـ٢، ص٤٧.

(٦٤) **تاريخ جهانكشاي** ، جـ١، ص٨٩.

(٦٥) **تاريخ جهانكشاي** ، جـ١، ص٨٠،٨١.



(٦٦)**تاريخ جهانكشاي** ، جـ١، ص٨٤، ص٣٢٩.
(٦٧)مشارب التجارب وغوارب الغرائب، لعلي بن ابي القاسم زيد بن محمد بن الحسن البيهقي، الاديب، ولد سنة ٤٩٩هـ وتوفي في سنة ٥٦٥هـ انظر: البغدادي، اسماعيل: **هدية العارفين**، ج٥، دار الفكر، ١٩٨٢م ، ص٦٩٩.
(٦٨)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص٢٥٥. جامع العلوم: للفقية فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن البكري الطبرستاني الرازي. ذكر صاحب هدية العارفين انه ولد بالري سنة ٥٤٣هـ وتوفي بهراة سنة ٦٠٦هـ انظر: **هدية العارفين**، جـ٦، ص١٠٧؛ **تركستان**، ص١٠١.
(٦٩)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص١٦٥.
(٧٠) **تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص٣٢١.
(٧١)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص٢٦١. لمعرفة المزيد عن رشيد الدين الوطواط. انظر: هامش(١٣) من هذه الدراسة.
(٧٢)**تاريخ جهانكشاي**، ج٢، ص٦٨. كمال الدين إسماعيل الأصفهاني: شاعر فارسي عاصر أواخر الدولة الخوارزمية، ومدح السلطان علاء الدين محمد وابنه جلال الدين منكبرتي، توفي سنة ٦٣٥هـ انظر: **تاريخ المغول**، ص٥٢٠.
(٧٣)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص٢٧٣-٢٧٤.
(٧٤)**تاريخ جهانكشاي** ، ج١، ص١٣٧،١٣١،١٢٥،١١٢.
(٧٥)حسن القطان: هو حسن بن علي بن محمد القطان، عين الزمان المروزي (٤٦٥-٥٤٨هـ/١٠٧٣-١١٥٣م)، طبيب، له علم بالحكمة والهندسة والأدب، أصله من بخارى، ومولده ووفاته في مرو. انظر: **الاعلام** ، جـ٢، ص٢٠٢.
(٧٦)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص٢٥٩.
(٧٧)**تاريخ جهانكشاي** ، ج٢، ص٧٩.
(٧٨)**تاريخ جهانكشاي**، ج٢، ص٣٠٢. (سركذ شت سيدنا): العنوان فارسي معناه"ترجمة حياة سيدنا". وقد حصل رشيد الدين كذلك على النسخة ونقل منها ولخصها. انظر: **تاريخ جهانكشاي**، جـ١، (هامش ٢)، ص٢٥٩.
(٧٩)**تاريخ جهانكشاي**، ج٢، ص٣١. (التاريخ اليميني) وضعه باللغة العربية أبو النصر محمد بن عبدالجبار العتيبي، ويحتوي على عرض مفصل لأحداث السنين الواقعة بين عامي(٣٦٥ - ٤١٢هـ). ومؤلفه أحد رجال الديوان في عهد السلطان محمود الغزنوي. وفي سنه ٦٠٢هـ ترجم أبو الشرف ناصح بن جعفر جربادقاني الكتاب إلى اللغة الفارسية. انظر: **تركستان**، ص٨٣-٨٤.
(٨٠)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص٥٣.
(٨١)**تاريخ جهانكشاي** ، ج١، ص٥٣.
(٨٢)**الأنفال**، آية رقم (٤٤).
(٨٣)البديع الهمذاني: هو أبو الفضل أحمد بن يحيى، شاعر وأديب فارسي، ولد فهراة سنة ٣٨٠هـ/٩٦٩م، وعاش في نيسابور، له ديوان شعر، ومقامات وعدد من الرسائل، توفي مسموما في هراة سنة ٣٩٨هـ/١٠٠٨م. انظر: الحموي، ياقوت: **معجم الأدباء**، جـ١، بيروت: دار احياء التراث العربي، ص٩٤ ؛ ابن خلكان، **وفيات الاعيان**، جـ١، ص٣٩؛ الزركلي، **الاعلام**، ج١، ص١١٥.
(٨٤)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص٥٤.
(٨٥)**تاريخ جهانكشاي** ، ج١، ص٧٥.
(٨٦)**هود**، آية رقم (١١٧).
(٨٧)**آل عمران**، أية رقم (٢٦).
(٨٨)**تاريخ جهانكشاي**، جـ٢، ص٣٨. **آل عمران**، أية رقم (٢٦).
(٨٩)**هود**، آية رقم (١١٧).
(٩٠)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص٧٥ - ٨٥.
(٩١)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص٥٩. **آل عمران**، أية رقم (٢٦).
(٩٢)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص٧٤.
(٩٣)**الانفال**، آية رقم(٤٦).
(٩٤)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص٧٢.
(٩٥)**تاريخ جهانكشاي** ، ج٢، ص٢٧.
(٩٦)**تاريخ جهانكشاي** ، ج٢، ص١٠٧.
(٩٧)**تاريخ جهانكشاي** ، ج٢، ص١٨٠.
(٩٨)**البقرة**، آية رقم (١٩٥).
(٩٩)**تاريخ جهانكشاي**، ج١، ص١٣٤. **الفرقان**، آية رقم (٧٢).





علم الآثار والتكنولوجيا الحديثة
"العلاقة والاستخدام"



عُمر جسام العزاوي

مدرس مساعد علم الآثار
قسم الآثار – كلية الآثار
جامعة الموصل – جمهورية العراق

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

عُمر جسام العزاوي، علم الآثار والتكنولوجيا الحديثة: العلاقة والاستخدام.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ١١١ – ١١٥.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449
كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

في كل يوم يتقدم العلم خطوة إلى الامام في ظل صعوبات الحياة اليومية وما تحتاجه من تسهيلات تكسب حياة الإنسان ودراسته سهولة ومرونة، ولما كانت العلوم على علاقة وثيقة ومتشابكة فيما بيها بهدف دراستها للإنسان وبيئته والتفاعل فيما بينهما، فقد ارتبطت دراسة تلك العلوم مع بعضها البعض منتجةً تخصصات فرعية قائمة على الوشائج العلمية فيما بينها، ومن هذه العلوم هو علم الآثار الذي بات اليوم مثار اهتمام كبير من قبل الوسط المثقف وغير المثقف.

ولما كان لعلم الآثار جانب عملي ميداني يشكل المصدر الأساس والرئيس لمصادر مادة الدراسة والتحليل فيه، فإن هذا العلم بجانبه العملي يعتمد على الوسائل والتكنولوجيا المبسطة لعمله الشاق والصعب على الإنسان عالم الآثار وممارس التنقيبات الآثارية، وهذه الاخيرة هي الواسطة التي يتم من خلالها رفد علم الآثار بالمادة الاصيلة الاصلية والتي يمكن من خلالها وضع صورة شبه واضحة عن أية حضارة قديمة في العالم. وبعد أن أدخل عالم الآثار وسائل وتقانات التكنولوجيا الحديثة في عمله الأكاديمي بشقيه العملي والنظري، فقد باتت التكنولوجيا الحديثة اليد الرئيسة التي تستكشف وتستخرج من رحم الأرض وبكل سهولة ويسر آثار الحضارات القديمة وتساعد في تحليلها واستقراءها ووضع الدراسات عليها من قبل علماء الآثار.

مُقَدِّمَةْ

تعد الوسائل التقنية الحديثة المعتمدة في تداول المعلومات من أبرز مخترعات العصر، فلقد ساهمت كثيرًا في تطور العلوم والمعارف من خلال ما غيرته من طرق ووسائل التبادل والتلقي للمعلومات واستنتاجها، فبعدما كان الاعتماد على القلم والقرطاس والحديث النظري الشفوي في تناقل المعلومات وتثبيت الاستنتاجات سائدًا إلى مدة قريبة، أصبحت اليوم الثورة الرقمية وظهور الوسائل والأجهزة التكنولوجية والتقنية الحديثة هي الوسيلة الأبرز والأنسب والأسرع في دراسة كافة العلوم والمعارف سواءً بشكلها العملي الفني أو النظري الأكاديمي.[1] وباتت التكنولوجيا والتقنيات الحديثة اليوم إحدى أهم الوسائل المستخدمة في يوميات الحياة المختلفة وعلى كافة الأصعدة والمستويات، ولا شك بأن التعليم كجزء مهم من تنمية الشعوب يعتمد كثيرًا رغم اختلاف التخصصات والعلوم والدراسات على التكنولوجيا الحديثة وتقنيات المعلوماتية الحديثة في دراسة وتدريس العلوم؛ وأحد تلك العلوم هو علم الآثار الذي بات اليوم علمًا مهمًا يهتم باكتشاف آثار الإنسان القديم ودراسة حياته ونشاطاته منذ أقدم العصور.

علم الآثار وإن كان يصنف ضمن الدراسات الإنسانية، إلا أن دراسته قائمة على أساس جانبين أكاديميين مهمين الأول هو جانب التنقيبات الآثارية العلمية الفنية وهو ما يمثل الدراسة العملية الميدانية الحقلية ومصدر معطيات الدراسة فيه، ونقصد بالمعطيات

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

هنا ما يتم الكشف عنه من آثار بأنواعها المختلفة، والجانب الثاني هو الجانب النظري التحليلي الذي يتم من خلاله دراسة وتحليل واستقراء تلك الآثار المكتشفة لإكمال الجانب الأول لعلم الآثار. إن أهمية علم الآثار اليوم تتأتى ليس في الجانب المعرفي والعلمي وما يثري به من معلومات ليزيد معرفتنا العامة عن الحضارات القديمة وعن حياة الإنسان القديم فحسب، بل تتأتى الأهمية العلمية والأكاديمية لهذا العلم من خلال علاقته المترابطة والمتشابكة مع العلوم والتخصصات الأخرى أيضًا.

وبما أن علم الآثار يهتم بالكشف عن آثار الإنسان القديم عبر سلسلة عمليات تطبيقية ميدانية يصطلح عليها بـ (التنقيبات) ويدرس تفاعلات الإنسان قديمًا مع محيطه الطبيعي وفق ما يتم الكشف عنه من آثار بجميع جوانب الحياة المختلفة والمتنوعة، ولما كانت العلوم والتخصصات الأخرى بدورها تهتم بدراسة كل ما يتعلق بالإنسان ومحيطه الطبيعي والتأثير المتبادل بينهما، فضلاً عن الأهداف والغايات العلمية الأكاديمية التي تقوم عليها العلوم والتخصصات كافة، لذلك وعلى هذا الأساس فإن علم الآثار اليوم يعتمد على الكثير من هذه العلوم والتخصصات التطبيقية في عمله الأكاديمي إن كان عمليًا أو نظريًا وترتبط بها علاقة وثيقة ومتشابكة في كل فروعه واختصاصاته ومجالاته الأكاديمية المتشعبة، وبالتالي يعتمد أيضًا على نفس الأجهزة والتقنيات الحديثة التي تعتمدها تلك العلوم في دراساتها.

واذا ما وضحنا علاقة علم الآثار بالتكنولوجيا والتقنيات الحديثة، فإننا سنستعرض العديد من الجوانب ونشخص الكثير من النقاط التي توضح بشكلٍ جلي الوشائج العلمية الفاعلة بينهم سواءً بصورة مباشرة أم غير مباشرة، والتي سنتناولها وفق المحورين التاليين:

أولاً: محور التنقيبات الآثارية (العمل الحقلي الميداني)

إن للتقنية الحديثة دور كبير في العمل الآثاري من خلال اعتمادها واستعمال التكنولوجيا والتقنيات الحديثة في مجالات علم الآثار كافة، ولاسيما في التنقيبات الآثارية.[٢] وكما وضحنا في أعلاه فإن جانب التنقيبات والعمل الميداني يعد الجانب الأول والأهم في علم الآثار وهدفه هو تنقيب المواقع الأثرية لغاية الحصول على آثار النشاط الانساني القديم، وتتم هذه التنقيبات بوساطة طرق علمية أكاديمية موضوعة مسبقًا، وكانت هذه الطرق تعتمد قديمًا في تنفيذها على الآلات والادوات البسيطة الخاصة بالحفر، إلا أن اليوم وفي ظل التطور التكنولوجي والتقني الحاصل فإن هذه الطرق تتم بوساطة استخدام الأنظمة والأجهزة التكنولوجية والتقنية الحديثة.[٣]

- الأجهزة التكنولوجية:

من أهم الوسائل والتقنيات التكنولوجية الحديثة التي تستخدم في العمل الآثاري وبالأخص في جانب تحديد وتصوير المواقع الأثرية هي تقنية التحسس النائي أو الاستشعار عن بعد (Remote Sensing)، وهي مجموعة عمليات تسمح بالحصول على معلومات كمية عن جسم ما على سطح الأرض من خلال الموجات الكهرومغناطيسية المنعكسة أو المنبعثة من الأجسام الأرضية من دون الاتصال الفيزيائي المباشر،[٤] حيث يمكن بهذه الطريقة وبعد أخذ الصور، من الجو أو الفضاء، تشخيص أو تحديد مواقع الآثار على اختلاف أنواعها ومعرفة مساحتها وماهيتها.[٥] ومن التقنيات الأخرى المستخدمة أيضًا في العمل الآثاري والمكملة لتقنية التحسس النائي هي تقنية نظام المعلومات الجغرافية (Geographic Information System) والتي يشار إليها بالمختصر (GIS) وهذه التقنية تعّد مكملة للتحسس النائي، حيث يتم من خلالها إيجاد طريقة لتنظيم البيانات في الخرائط على شكل طبقات، وبذلك تجمع كل الصفات المختلفة للموقع الذي تم مسحه مع بعضها البعض بصورة أو خريطة واحدة، كما يتيح هذا النظام استكشاف باطن الموقع الأثري وبعمق ٢٠٠م تقريبًا عن ما يحتويه من آثار متنوعة.[٦] كذلك استخدام تقنية نظام تحديد المواقع العالمي (Global Positioning System) والمعروف بالمختصر (GPS) لتحديد المواقع الأثرية إذ تعد هذه التقنية من أهم التقنيات الواجب اعتمادها في عملية المسوحات والتنقيبات الآثارية.[٧]

- التصوير:

وبما أن التصوير هو من نتاج التقنيات الحديثة فإنه بنوعيه الفوتوغرافي أو الفيديوي يعد من أهم عمليات التوثيق الآثاري المرافقة للتنقيبات في أي موقع، إذ يتم بوساطته تسجيل يوميات العمل الميداني وما يتم الكشف عنه من آثار على مختلف أنواعها وتوثيقها،[٨] لتكون هذه العملية بديلاً لما كان سائدًا قديمًا في توثيق المكتشفات الأثرية، إذ كان يُعتمد على الرسم والمخططات التي كانت تتم وتنجز من خلال الاستعانة بفنانيين خاصين لهذه المسألة، ليتم رسم الآثار وتفاصيلها كما تراها أعينهم المجردة،[٩] ولينتجوا رسومات توثيقية وإن كانت قريبة وموضحة لتفاصيل الآثار، إلا أنه لا يمكن الاعتماد عليها في توضيح أدق التفاصيل للأثر لكون أيادي أولئك الرسامين لم تكن بمستوى مهارة فنية عالية واحدة، وإنما تباينت بحسب المقدرة والمهارة الفنية لكل رسام، أما اليوم وبواسطة تقنيات التصوير الحديثة نطلع على كافة تفاصيل الآثار المكتشفة وبالصورة الملونة العالية الدقة أو الثلاثية الابعاد أحيانًا، وفي أي مكان وبطريقة يمكن تبادلها بسهولة ويسر.

- الحاسوب والانترنيت:

كما استخدم الحاسوب (Computer) أيضًا في مجالات علم الآثار المختلفة، خاصةً في مجال التنقيب،[١٠] وكذلك في مجال المدونات والكتابات القديمة، كالكتابات المسمارية.[١١] وحديثًا يستعمل الحاسوب في إنشاء برامج ومواقع الكترونية تحتوي على بيانات رقمية مدخلة مسبقًا للآثار المكتشفة الموجودة والمعروضة في

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

المتاحف العالمية، فضلاً عن تعريفات بالحضارات القديمة التي تمثلها تلك الآثار، وهذا ما نجده واضحًا عند تصفح مواقع المتاحف وباقي المواقع المختصة بعلم الآثار على شبكة المعلومات العالمية (الانترنت/Internet).

- **العلوم الطبيعية:**

وبما أنه هناك علاقات علمية متشابكة في دراسة علم الآثار والعلوم الأخرى وبالتحديد تلك العلوم التي تستخدم أجهزة التكنلوجيا والتقنيات الحديثة في دراساتها كعلوم الجيولوجيا، والفيزياء، والكيمياء بأنواعها، فقد ظهر حديثًا على هذا الأساس اختصاص يجمع بين الجيولوجيا وعلم الآثار يصطلح عليه جيوآركيولوجي (Geoarchaeology) يمكن تعريف هذا الاختصاص بوصفه واجهة علاقة علمية بين علم طبقات الأرض وعلم الآثار، حيث أنها تعني استعمال النظريات الجيولوجية بوصفها علوم مساعدة في تفسيرات المكتشفات الأثرية وفهم التفاعل بين البشر وبيئتهم قديمًا في المواقع الأثرية، وباختصار تعني استعمال الأفكار الرئيسة ووسائل وتقنيات دراسات علوم الأرض في علم الآثار.(١٢)

وهناك اختصاصًا في الجيولوجيا يصطلح عليه جيوفيزياء (Geophysics) وهو استعمال العلاقات الرياضية الفيزيائية في الكشف عن ما موجود تحت سطح الأرض بوساطة أجهزة ووسائل تقنية من دون اللجوء إلى حفر الأرض، وهذه الطريقة تعتمد في عملها على أجهزة تقنية حديثة تكون إما كهربائية أو مغناطيسية أو كهرومغناطيسية، حيث يكون أساس عمل هذه الأجهزة هو الكشف عن ماهية المواد والأجسام الموجودة تحت سطح الأرض،(١٣) وعلى أساس عملها ظهرت هناك علاقة وثيقة بين هذا الاختصاص وبين علم الآثار كان على آثره ظهور اختصاص تطبيقي يجمع بينهما أُصطلح عليه الجيوفيزياء الآثارية أو آركيوفيزياء (Archaeogeophysics)، حيث يتم الكشف عن الآثار الموجودة تحت سطح الأرض وعمقها من دون اللجوء إلى التنقيب في الموقع مما يسهل الجهد والوقت لعلماء الآثار، كذلك الكشف عن ما يحتويه باطن الأبنية الأثرية الصلدة الشاخصة مثل الزقورات والأهرامات، فضلاً عن التحري عن مناطق الضعف والانخفاض الموجودة تحت الآثار الشاخصة، كالقلاع والأبراج والمآذن لمعالجتها وللحيلولة دون انهيارها أو تزحزحها بوساطة استخدام هذا التخصص بأجهزته التكنولوجية والتقنية الحديثة في المواقع الأثرية، ودراستها علميًا من قِبل المختصين.(١٤)

ويضاف إلى ذلك علوم الكيمياء والأحياء بأنواعها وعلاقتها بما يتم اكتشافه من مواد عضوية وغير عضوية في المواقع الأثرية من قِبل علماء الآثار، إذ يُعتمد في تحليل وتبيان نوع وعمر وماهية هذه المواد المكتشفة على الأجهزة والتقنيات الحديثة ذاتها التي يستخدمها مختصو علم الكيمياء والأحياء، فضلاً عن الأجهزة والتقنيات التكنولوجية الحديثة المستخدمة في صيانة وترميم الآثار المكتشفة سواء في المواقع الأثرية أو في المختبرات الخاصة.(١٥)

أما المتاحف وما تحويه من أجهزة تكنولوجية وتقنيات حديثة للحفاظ على الآثار المعروضة فيها ومعالجتها، فقد تعد من أهم ما يجب أن يحويه أي متحف في العالم.(١٦)

وما تقدم من تشخيص لعلاقة علم الآثار بالعلوم الأخرى تعبر كلها عن مدى وأهمية التكنولوجيا والتقنيات الحديثة المستخدمة في دراسة علم الآثار سواءً المستخدمة بطريقة مباشرة من قبل علماء الآثار، أو بطريقة غير مباشرة عن طريق مختصو العلوم المساعدة الأخرى.

ثانيًا: محور الدراسة النظرية

إن التعلم الإلكتروني أو المعتمد على وسائل الإيضاح التقنية الحديثة يعد وسيلة فعالة وذات أثر إيجابي في تنمية مهارات التلقي والتفكير العليا عند الطلبة وخاصةً مهارات التفكير الإبداعي، وأيضًا وسيلة لربط العلوم النظرية بتطبيقاتها العملية ولتطوير مهارات استنباط الحلول، ولربط النماذج الذهنية بالعالم الحقيقي، ولاستكشاف المفاهيم والمبادئ في العلوم عن طريق التفاعل معها لتنمية قدرات الطالب العقلية، ولفتح أبواب لاكتساب خبرات جديدة، أو تطوير فكرة ما وتوظيفها والاستفادة منها. وهناك دراسات عربية وأجنبية قام بها كثير من العلماء لدراسة أهمية إدخال التعليم الإلكتروني في نظم التعليم التقليدية ودورها في تنمية مهارات التفكير، وخاصةً التفكير الإبداعي والتحليل والتلقي الجيد، وخلصوا إلى أن التعليم الإلكتروني ووسائله قد أصبح جزءًا لا ينفصل عن منظومة التعليم وأهدافه، وأصبح الاهتمام بتوظيف التكنولوجيا في عمليات التعليم من الخطوط العريضة لاهتمامات مؤسسات التعليم الخاصة والحكومية في كل بلدان العالم.

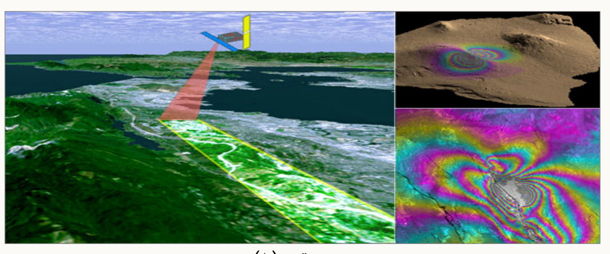
وعلى هذا الأساس؛ فإن من أهم ما يستخدمه الأستاذ الجامعي اليوم في إلقاء محاضراته هو الأجهزة والتقنيات والوسائل الإيضاحية الحديثة المساعدة في عملية التعليم أبسطها جهاز الداتاشو (Data Show)، وعلم الآثار كعلم تطبيقي ميداني يستعين مدرسه ودارسه بتلك الأجهزة والتقنيات والوسائل في عملية فهم وإيصال جانبه العملي الميداني سواء في التنقيبات أو الصيانة والترميم الآثارية إلى الطلبة بصورة صحيحة ودقيقة، وبشكل يكون إما كصورة أو كفيديو لضمان ايصال المعلومة بشكل صحيح ودقيق تؤمن الفهم الكامل للطالب، إذ أنه من الصعب أن يدرس طلاب علم الآثار هذا العلم بدون وسائل إيضاح مرئية تعزز محاضرات الأستاذ ومعلوماته النظرية.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

خاتِمةٌ

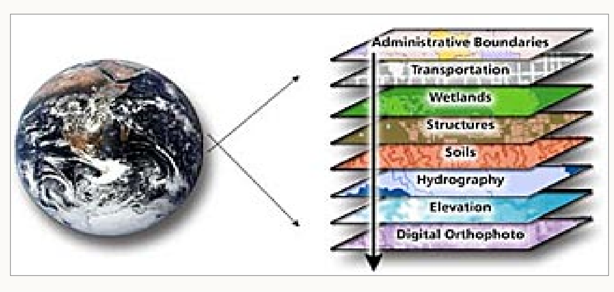
ومن هنا نخلص إلى أن دراسة علم الآثار وتطبيق مناهجه الأكاديمية باتت اليوم تعتمد بدرجة أساسية على التكنولوجيا والتقنيات الحديثة لضمان التطبيق العلمي الصحيح، ولضمان نتائج علمية دقيقة في العمل الميداني الحقلي، وتختصر في الوقت نفسه الوقت والجهد والمال، كما أنها تؤمن الفهم الصحيح والدقيق والتبادل المعلوماتي السهل، وإيصال الفكرة أو المعلومة النظرية بصورتها العملية إلى طلبة هذا العلم.

الملاحق



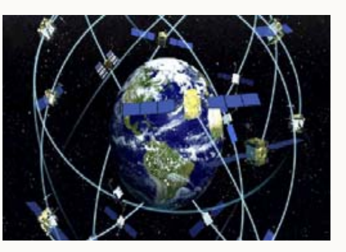
رقم (١)

صورة توضيحية لعمل تقنية التحسس النائي



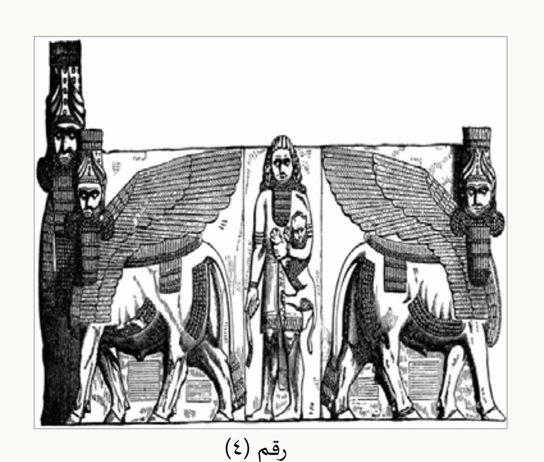
رقم (٢)

صورة توضيحية لعمل تقنية نظم المعلومات الجغرافية (GIS)



رقم (٣)

صورة توضيحية لتقنية نظام تحديد المواقع العالمي (GPS)



رقم (٤)

رقم (٥)

رسوم توضيحية لبعض المنحوتات الاشورية رسمها الفنانون الاجانب المرافقون لبعثات البحث عن الآثار العراقية في القرن التاسع عشر



رقم (٦)

عمليات ميدانية لمسوحات جيوفيزيائية بوساطة استخدام تقنيات واجهزة الجيوفيزياء

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الهوامشُ:

(١) المهدي بن محمد السعيدي، **"التراث والتقنيات الحديثة للمعلومات"**، مجلة التراث العربي، العدد ٩٠، دمشق، ٢٠٠٣، ص١٤٣.

(٢) بهنام ابو الصوف، **"استعمالات التكنولوجيا الحديثة في التنقيب عن الآثار"**، مجلة النفط والتنمية، السنة السادسة، بغداد، ١٩٨١، ص٢٤ - ٢٩.

(3) Feinman, Gary M., and Price, T. Douglas, "***Archaeology at the Millennium-Of Paradigms and Practice***", Archaeology at the Millennium A Sourcebook, New York, 2007, p. 3.

(٤) حكمت صبحي الداغستاني، **مبادئ التحسس النائي وتفسير المرئيات**، موصل، ٢٠٠٤، ص١٤.

(٥) حسين ظاهر، سعد أحمد إسماعيل، **"أهمية استعمال التقنيات المعلوماتية للتحسس النائي في كشف الآثار"**، مجلة آداب الرافدين، العدد ٤١/١، موصل، ٢٠٠٥، ص٨٦.

(6) Wheatley, David, and Gillings, Mark, ***Spatial Technology and Archaeology: The archaeological applications of GIS***, London, 2002, p.7 ff.

(7) Price, T. Douglas, ***Principles of Archaeology***, New York , 2007, 159.

(8) Wright, Robert B., "***Archaeological Photography***", ***A Manual of Field Excavation***, U.S.A, 1982, pp. 184 ff.

(٩) هناك العديد من الرسومات التوضيحية التي وضعها الحفارون الأوائل في القرن التاسع عشر للميلاد، سواءً رسموها بيدهم أو استعانوا برسامين لرسمها، توضح المكتشفات الأثرية التي اكتشفوها وتفاصيل أعمالهم التي نشروها في كتبهم، ووثقوا من خلالها التفاصيل المعمارية للمواقع الأثرية وزخارفها، كما صوروا فيها عمليات استخراج الآثار وكيفية نقلها وبعض يوميات العمل الأثاري، ومثال ذلك ما وضعه البريطاني 'هنري لايارد' من رسومات توضيحية في كتابة الموسوم بـ Nineveh and its Remains كذلك ما وضعه الفرنسي 'بول أيميل بوتا' في كتابه الموسوم بـ Monument de Niniva.

(١٠) سيد توفيق، **"استعمال الحاسب الالكتروني في أعمال التنقيب"**، حركة التنقيب عن الآثار ومشكلاتها في الوطن العربي، تونس، ١٩٨٩، ص١٨- ٢٥.

(١١) عامر سليمان، شامل عبد الستار، **"العلامات المسمارية والحاسوب"**، مجلة آداب الرافدين، العدد ٣٩، ٢٠٠٤، ص١ - ١٠.

(12) Donahue, Jack and Adovasio, James M., "***Teaching Geoarchaeology***", ***Anthropology & Education Quarterly***, Vol. 16 , No. 4 , 1985 , p. 306.

(13) David, Andrew, "***Ground-Based Remote Sensing: Geophysical Methods***", ***Archaeology in practice: a student guide to archaeological analyses***, U.S.A, 2006, pp. 12-26 .

(١٤) نعمت بديل حمو، **"استعمال الطرق الجيوفيزيائية للكشف عن الآثار"**، مجلة سومر، المجلد٣٦، ١٩٨٠، ص٢٦٣.

(١٥) باهرة عبد الستار أحمد القيسي، **معالجة وصيانة الآثار: دراسة ميدانية**، بغداد، ١٩٨١، ص٣٧ وما بعدها.

(16) Bach, Richard F., "***The Museum as a Laboratory***", ***The Metropolitan Museum of Art Bulletin***, Vol. 14 , No. 1, 1919, p. 2 - 4.

مذكرات برهان الدين العبوشي "جدل الشعر والتاريخ"



أ. د. محمد صالح الشنطي

عميد البحث العلمي والدراسات العليا

جامعة جدارا

المملكة الأردنية الهاشمية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

محمد صالح الشنطي، مذكرات برهان الدين العبوشي: جدل الشعر والتاريخ.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ١١٦ – ١٢٧.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخّصْ

برهان الدين العبوشي، واحد من شعراء فلسطين المخضرمين، وأحد مقاوميها الذين كان لهم الباع الطّولى في شرف الدفاع عن العرض والأرض في ثلاثينات القرن الماضي، وشرف قرض الشعر الوطنيّ منذ نعومة أظفاره، ترك لنا آثاره في ساحة الغداء، وساحة الشعر ما تذكره به الاجيال وقد عاش خلال الفترة (١٩١١ – ١٩٩٥). خاض ساح المقاومة وهو في ريعان الصّبا والشباب، كما بدأ يخطّ قصائده الوطنية المقاومة أيضًا في مراحل شبابه الأولى. وتتناول هذه الدراسة بالعرض "مذكرات برهان الدين العبوشي" نظرًا لأنها تعد مصدرًا من مصادر العلم والمعرفة في التاريخ والأدب، فقد عرّف العبوشي من خلالها على أعماله الشعرية والمسرحية والعملية المختلفة، كما تناول أهم أحداث التاريخ والمعارك والثورات التي حصلت في زمانه، أو كانت له فيها مشاركة. وتصل الدراسة لنتيجة مفادها أن فصول المذكرات للشاعر العبوشي تعبّر عن منظومة فكرية متكاملة، عبّر فيها عن وجهة نظره في كثير من القضايا المهمة في مجالات متعددة تربوية، ولغوية، واجتماعية، وعلمية. إن مذكرات برهان الدين العبوشي تجمع بين التاريخ والأدب؛ فهي تاريخ لأنها تغطي الأحداث السياسية الرئيسة في تاريخ فلسطين والمنطقة العربية خلال القرن العشرين، ولأن صاحبها من المناضلين الفاعلين والقادة المؤثرين، إضافة إلى تمرسه في النظم الشعري، فله أربعة دواوين شعرية، وأربع مسرحيات شعرية، وهي أدب رفيع في الوقت نفسه، لأنها كُتبت بلغة جميلة، وبأسلوب أدبي ممتع.

مُقَدِّمَة

لم يكن اختياري لهذا العنوان محض صدفة؛ بل كان ناجمًا عن ولع حقيقي بالبطولة حين تتجلى في أكثر صورها بهاءً وألقًا كما عاشها صاحبها، وكما استذكرها حية في نفسه فبعثها خضراء يانعة في نفوس الآخرين، فمذكرة الشاعر العبوشي صفحات من البطولة مخطوطة بمداد من نجيع حار ما زال يتدفق إلى الآن في نهر التضحيات إقدامًا وثباتًا وحياة. أردت من خلال هذه الدراسة أن أتعمق ولو قليلاً في وجدان الشاعر، وأن أسائل فكره وموقفه وألامس منهجه في التفكير، وأتعرف على خطابه السردي في مقاربته لحدس الشاعر وأحلامه ورؤاه، فعمدت إلى التعرف على مفهوم السيرة الذاتية وموقع المذكرات منها بوصفها فنًا سرديًا، وأستكشف العلاقة بينها وبين التاريخ، وكذلك أقف عند حواره مع الشعر لأقارب في نهاية المطاف المنظور الفكري والوجداني مجدولين في هذا التشكل الجمالي في تجلّيه وتميّزه.

السيرة والمذكرات واليوميات: (مقاربة المفاهيم)

يبدو أن ثمة إجماع على أن السيرة الذاتية تبدو جنسًا أدبيًا إشكاليًا بوصفها ضربًا من ضروب الكتابة الإبداعية. وربما تتبدد هذه الإشكالية حين يفصح الكاتب عن أن ما يكتبه ينطوي على حقائق وأحداث تتصل بحياته على نحو ما، من هنا كان اعتبار كل

أشكال السيرة الذاتية من يوميات ومذكرات واعترافات، وما إلى ذلك عناصر تندرج في إطار السرد التاريخي فيما عدا رواية السيرة الذاتية التي تمثل شكلاً مختلفًا من أشكال السرد تقوم بنيته على مواصفات جمالية ذات صلة مباشرة بالفن الروائي.

وإذا كانت المذكرات تبدو أقرب إلى بقع الضوء التي تومض لتكشف عن لحظات بعينها في حياة كاتبها، وتضرب صفحًا عن غيرها فتبدو ذات طابع انتقائي في حين تغيب الانتقائية عن اليوميات التي تبدو سجلاً دقيقًا للوقائع في تفاصيلها، وهو ما تقع في إطاره مذكرات الشاعر العبوشي الذي حرص على التركيز على مساحات زمنية مفصلية في حياته تقع في دوائر ثلاث: الثقافة والأدب والتربية أولاً، ثم مقارعة الاستعمار واليهود ومن سار في فلكهم من العملاء والمنتفعين والفاسدين ثانيًا، ثم رؤيته العربية الإسلامية ثالثًا.

وإذا كان خطاب السيرة الذاتية - كما يرى بعض النقاد يعتمد المجاورة بين الأساليب وأنماط نصية متنوعة، مثل (الحكاية والشعر والمثال والحكمة والمدونة والتعليق) - يوهم بأنه غير خاضع للتجنيس فإن الحقيقة أن ثمة سياقًا ينظمه عن قصد ربما كان خفيًا تنطوي عليه المجاورة، وتضمره دلالات النسق الثقافي. ولعله من الحقائق الثابتة أن "خيط الحكي لا يطابق خيط المحكي عنه، لأن الحكي إضافة إلى كونه مفارقًا لمرجعياته هو استنساب، أي انتقاء واجتزاء"، وهنا يكمن الإضمار.(١)

ولست في وارد الخوض في التعريفات المتكاثرة للسيرة الذاتية التي أوردهم عبدالله الحقيل، ويحيى عبد الدايم، وشوقي العاملي، وعبد الله الحيدري وغيرهم، ولكن حسبي أن أشير إلى أن مذكرات الشاعر العبوشي هي أقرب إلى سجل للوعي العربي في مرحلة تاريخية بالغة الدقة. فضلاً عن كونها مدونة شعرية وجدانية تكشف عن نمط الخطاب الثقافي والسياسي الذي كان سائدًا في تلك الحقبة المهمة من تاريخ المنطقة العربية.

نلحظ أن المحطات الرئيسة في مذكرات العبوشي تشكّل منعطفات تاريخية تتمثل في الوقائع البارزة التي تضمنتها الحقبة الزمنية التي عاش فيها الكاتب، فإذا استثنينا العَنَاوِينُ الأولى المتعلقة بذكريات الطفولة التي تستغرق ما يقرب من ثلاثين صفحة فإن ما تبقى يتسم بجدل العام والخاص في حياة العبوشي، ولكن السياق التاريخي محكوم برؤية ذاتية شعرية، وإن بدا أن روح المؤرخ لا تفارقها، فهي تمثل سردية الشاعر التي تفيض بحمولة عاطفية تجعلها قريبة من الشعر، من هنا كانت هذه الثنائية التي تحكم مذكرات الشاعر وتجعلها وليدة التزاوج بين ذاتية السيرة وموضوعية التاريخ. يتبدّى الوعي التاريخي منطلقًا: في قراءة أولية لتفاصيل المحتوى الذي أدرجه الشاعر في الصفحة الأولى.

ففي المقدمة يومئ الكاتب إلى وعي التاريخ حين يشير إلى عبودية العثمانيين وحمأة الاستعمار البريطاني، وإذا كان يؤمن بأن الساسة والزعماء ليسوا في نهاية المطاف إلا بشرًا يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق، فإنه يرى في كتاباتهم دروسًا وعظات، ومن هذا المنطلق يقدم على كتابة مذكراته مدفوعًا بحس وطني تاريخي إنساني له بعده الذاتي العاطفي المُضمخُ بعبير الشعر: "لكنني سأكتب كعربي من فلسطين، وإن كتبت فإنما أكتب إلى قلوب أمضها الاستعمار، بقلم أسال عبرته الزمان، من مهجة صدعها الجَوَى، وفكر قوّمه العقل، وعقل هذبه المصاب".(٢)

وهذه الرؤية التي يمتزج فيها التاريخي بالشعري يؤكد صاحبها أنه حلّل وفحص ومحّص بهدف تقديم خلاصة تجربته للأحفاد دروسًا وعبر، وأنه ينطلق من منطلق إسلامي يهتدي بهدي القرآن الكريم ويتأسى بالمصطفى (ﷺ) فيقتبس من آيات الذكر الحكيم، ومن أقوال الرسول الكريم ويتوسل إلى الله بشعره، فالمنطلق وجداني عقلي يجمع بين الشعر والتاريخ والحكمة، فهو صاحب رؤية ذات آفاق فكرية وتاريخية في المقام الأول، ولكنها منسوجة بخيوط وجدانية تحلق في فضاء الشعر.

فصول المذكرات: (المنهج والأداء)

كيف نسج الشاعر خيوط مذكراته، وكيف رتبها؟ وما دلالات العَنَاوِينُ فيها، وكيف انتظمت إيقاعاتها؟ في الفصل الأول المعنون بـ (عهد الطفولة) وهو يمثل الافتتاحية في الرواية ذات الأهمية في الرواية على نحو ما هو معروف نلحظ الظواهر الزمانية والمكانية التالية التي تبين أسلوب معالجة الكاتب للسرد:

أولاً: الاستهلال الشعري، حيث يعقل الشاعر حركة الزمن إلى ذاكرته الشعرية متأملاً، مستوقفًا انسيابية هذا الزمن لصالح الخطاب الشعري التعبيري الحكمي، ولكنه في ذات الوقت لا يتخلى عن سردية الراوي فيلجأ إلى ضغط الزمن واختصاره في شريط لغوي شعري مُركّز، متتبّعًا مسيرة الإنسان منذ اللحظة الأولى التي ينزلق فيها إلى متاهة الرحم حتى ينعتق من سجنه عبر تسعة أشهر، واصفًا المكان الحقير الذي سكنه طيلة هذه المدة.

ثانيًا: الاهتمام بالزمن التاريخي وتحرّيه بدقة المؤرخ الذي يلتمس الحقيقة، مستشهدًا بالأدلة والقرائن، فيذكر تاريخ ميلاده باليوم والشهر والسنة مقرونًا إلى حدث تاريخي، حين بدأ الإنجليز بقصف مدينته جنين في الحرب العالمية الأولى لإخراج الجنود الأتراك والألمان من بيوت المدينة.

ثالثًا: الاستطراد إلى ذكر تفاصيل تاريخية دقيقة قارنًا بين الحدث العام، كما يبدو في الصراع بين أطرافه المختلفة، وبين الحدث الخاص ممثلاً في حدث الميلاد.

رابعًا: التوقف للتأمل والتعليق، وهو ما يُعرف (بالخطاب) في مقابل (التاريخ) حسب مصطلح الشكلانيين الروس، وهو يتمثل في تقنية الوقفة فيما يتعلق بالزمن الروائي؛ إذ يقول "كثيرًا ما أتأمل في أمر الجنين في بطن أمه، ماذا يكون حاله لو متّعه الله تعالى بالوعي، وهو في ذلك السجن الضيق من رحمهما ؟ أما كان مزّق أحشاءها فيقتلها لو أدرك ليخرج إلى الوجود بسرعة ؟ إذن فلن يبقى نتيجة لذلك بشر على وجه الأرض".(٣)

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449



ويبدي رأيه في الأوضاع السائدة آنذاك، فهو ينعى على الأمة تلهيها بالزعامات القشورية كما يقول، وينكر عليها تزلفها للاستعمار، وانصراف الشباب إلى الوظيفة السخيفة ومحاربتهم بعضهم بعضا، محاولاً الولوج إلى عمق المأزق التاريخي بأبعاده المختلفة.(٤)

خامسًا: يحرص الشاعر على ذكر التفاصيل المحيطة بمرحلة الطفولة الخاصة بأقاربه وبالأحداث العامة، ويبقى على حضور الوقائع التاريخية خلفية للأحداث الخاصة. وهذه الافتتاحية تحدد مسار السيرة وأسلوب معالجة الكاتب للبنية السردية في بقية الفصول.

بناء الفصول

تتكون المذكرات من أربعين فصلاً عدا الملاحق والهوامش، وجميعها معنونه في مجملها بعَنَاوينُ دالة على وقائع تاريخية بعينها، تعكس اهتمام الكاتب بالتأريخ لتلك الحقبة، فهي أقرب إلى المذكرات التاريخية منها إلى السيرة الذاتية، فالنَفَس التاريخي هو الغالب على مسار السرد، ولذلك تتضمن تلك العنَاوينُ الإشارة إلى الزمن التاريخي بالسنين فمن ثورة ١٩٣٦ إلى حركة مايس سنة ١٩٤١، إلى ثورة العراق سنة ١٩٥٨، إلى ثورة تموز ١٩٦٨، إلى حرب حزيران ١٩٦٧، إلى حرب أكتوبر ١٩٧٣.

ومن الملاحظ؛ أن الفصول متقاربة في عدد صفحاتها. والانتقال من فصل إلى فصل تحكمه التحولات التاريخية تارة والانتقالات المكانية تارة أخرى، ولكن الانتقال من مكان إلى آخر يطغى على ما عداه، خصوصًا في الفصول المتعلقة بمرحلة ما بعد الطفولة، فثمة ما يقرب من خمسة وعشرين عنوانًا تشير إلى المسرح المكاني للحدث: فلسطين، والعراق، ومعتقل عوجا الحفير، ومعتقل صرفند، ومعتقل المزرعة، والهروب إلى سوريا، والدخول إلى دمشق، ومجيء جيش الإنقاذ في جنين، ومعركة جنين، وحرق المسجد الأقصى، وأريتيريا العربية، وإقليم جيبوتي، وفاجعة لبنان، وعملية كفر قاسم، ومؤتمر كامب ديفد.

وفي إطار الحقبة التاريخية والحيّز المكاني يطلق الشاعر لذاكرته العنان فيستدعي الماضي عبر (الفلاش باك)، ويحيل إلى الماضي، ويتوقف للتوضيح والتعريف، وينقّب عن الجذور، ويتتبع المرجعيّات ويحقّق المصادر، ويعمد إلى الحكايات المروية عن الماضي فيصوغها في قالب قصصي شعبي يقوم على الإيجاز والاختصار، ويعمد إلى الروايات المختلفة فيوازن بينها شأن المؤرخ الذي يمحص الروايات ويوازن بينها، ويورد النصوص ذات القيمة التاريخية ويوثقها، ويصف العادات والتقاليد ونمط التعليم وأنواع العقاب السائد في المدارس، وممارسات الإنجليز، وأشكال المقاومة التي كانت تمارس ضد الإنجليز، والطرائق المختلفة لمواجهتهم، ولكنه في كل الأحوال يظل محكومًا بحدود المرحلة التاريخية، فلو تتبّعنا على سبيل المثال الفصل الثاني من فصول مذكراته المعنون (في المدارس الابتدائية) لوجدنا كل هذه الظواهر متوفرة في البنية السردية على نحو شديد الوضوح:

ففي البداية يتحدث عن الأناشيد الوطنية التي كانت سائدة في مرحلة دراسته الابتدائية في مواجهة النشيد الإنجليزي "يا إلهي احفظ ملكنا العظيم":

محبة الأوطان حتم على الإنسان"

"نحن جند الله شبان البلاد، نكره الذل ونأبى الاضطهاد"

"يا فلسطين اذكري دور المحن"

"شبوا على الخصم اللدود"

بطل الريف محمد فخرنا عبد الكريم"

والتأريخ للعائلات والأنساب تدخل في صلب اهتماماته مما يقربه إلى المنحى السيري المباشر، فهو يؤرخ لأسرته ولوشائج القربى والمصاهرة مع غيرها من الأسر في فلسطين، ولعلاقاتها مع العشائر المرموقة المكانة في فلسطين مثل عائلة عبد الهادي وعشيرة آل جرار التي يمت كثير من آل عبوشي إليها بصلة الخؤرلة، وإلى عشيرة أحمد الجابر، ويشير إلى أن أصل العشيرة من الحجاز (نجران) وأن مسقط رأسها في فلسطين (كفر عبوش)، ويروي الأسباب التي أدت إلى هجرة العائلة إلى جنين، ولكنه في ذات الوقت يشير إلى أن الناس جميعا أقارب، إنه في الوقت الذي يسترسل فيه بذكر أصل العائلة وفصلها وعلاقاتها بروح المؤرخ المحقق لا يغفل عن الشأن الفلسطيني في تلك المرحلة التاريخية.

ويستمر في نهجه على هذا النحو في فصول مذكرته دون أن يعمد إلى التخطيط المحكم؛ بل يستسلم لتداعيات الذاكرة، ولكن في إطار تاريخي زمني لا يخرج عن سياق تلك الحقبة الزمنية، ولهذا كثيرًا ما تبدأ فقراته بكلمة (أذكر)، ولا ينسى أن يضمن كل فصل من هذه الفصول شيئًا من أشعاره، أو من أشعار غيره، على نحو ما فعل في الفصل الأول حين استشهد ببعض الأبيات لشاعر وطني سوري لم يذكر اسمه، مطلعها: "أظلم الليل وغاب القمر وتناءى عن عيوني السهر".

ويحتل المكان أهمية خاصة في مذكراته، كما سبق أن أشرت، فيولي المواقع وتحديدها اهتمامًا خاصًا. ومن الملاحظ في مختلف فصول الكتاب اهتمامه بالمسألة الثقافية وبتكوينه المعرفي وبأساتذته وباللغة العربية من منطلق وطني قومي ديني؛ فهو يفرد الكثير من الصفحات للحديث عن مناهله العلمية وثقافته ويتلبّث عندها، وخصوصًا في الفصول الأولى، مستطردًا إلى بيان العديد من السمات التي تميزت بها شخصيات من أقاربه في هذا الميدان، فهو يذكر ما لشقيقته "خيرية" من مكانة ثقافية واجتماعية، وكذلك "سنية" مديرة المدرسة، وأمينة سر الاتحاد النسائي، ومؤسسة مستشفى المجاهدين في جنين، وينهمك في ذكر كثير من التفاصيل عن أسرته، كل هذا يدل على لون من ألوان التعلق الوجداني الذي تحفزه روح الشاعر وجيشانه العاطفي.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

كما ينشغل في الحديث عن بزوغ مواهبه الشعرية في وقت مبكر، حديثًا تتخلّله المتلازمات التاريخية المتعلقة بفلسطين والعالم العربي مما يؤكد سمة أساسية من سمات السرد في أقرب مواقعه من الذات وهواجسها وانشغالاتها، متوسلاً بالتداعي المنظم الذي لا يصل إلى درجة الانسياب التلقائي الحر، وإنما يظل محتفظًا بصلته الحميمة بالسياق المنطقي وبيقظة الوعي في ذروة انتباهه في الدرجة الأولى، ولعل الفقرة التالية توضح هذه الظاهرة على نحو جلي:

"أما قولي الشعر، فبدأ في دراستي الابتدائية على إثر زلزال نابلس، وكنت إذ ذاك في ساحة المدرسة قرب الجامع الكبير بجنين، بدأ الزلزال بفرقعة في الأرض تلتها هزة رميت نفسي على الأرض العراء مقتديًا بغيري، وفي هذه الفترة توفي سعد زغلول زعيم مصر الخالد فاغتنم الشاعر حافظ إبراهيم مأساة زلزالنا فأبّن زعيمه سعدًا بقصيدته المشهورة التي منها:

قل لمن بات في فلسطين يبكي والله زلزالنا أشد مصابا

قد بليتم في دوركم وبلينا بنفوس أبين إلا احتسابا"[٥]

فهو هنا يتحدث عن شأن خاص يتعلق بباكورة قوله للشعر، ثم يذكر واقعة أليمة على المستوى الوطني ويتبعها بحديث عن نازلة قومية، ثم يتبعها باستشهاد من شعر حافظ إبراهيم، ثم من شعره، فالجامع بين هذه العناصر جميعًا هو الفترة الزمنية الواحدة، وهذه من سمات التداعي الذهني. غير أنه يمضي متتبّعًا لمصادره المعرفية معرّفًا بها، ومعلّقًا عليها ومفصحًا عن وجهة نظره فيها.

ولعل من أبرز ما تميزت به فصول المذكرات إبانته عن منظومة فكرية متكاملة عبّر فيها عن وجهة نظره في كثير من القضايا المهمة في مجالات متعددة: تربوية، علمية، ولغوية، اجتماعية، ووطنية قومية، وما يتعلق بشؤون المرأة وغيرها من القضايا؛ ولكن ذلك لا يعني أنه ذو فلسفة لها قاعدتها الإيديولوجية ومنطلقاتها النظرية وبرامجها العملية، ولكن منظومته هذه سلسلة من الآراء الناجمة عن تأملات ذاتية تطوف بالواقع المعاش وتبدي رؤيتها في مختلف همومه ومشاغله، ففيما يتصل باللغة يظهر حماسًا وافرًا للغة العربية بوصفها لغة القرآن الكريم ويتغنى بها كثيرًا، فيشير ابتداءً إلى تعلّقه باللغة العربية "كُنت متقدمًا في اللغة العربية، وكنت أنتدب للمباريات الخطابية والشعرية"[٦] ويشير إلى أن ما كسبه من لغته الحبيبة كما يقول يرجع إلى اعتزازه بعروبته أولاً ومحيطه العربي الخالص ثانيًا، ويشير إلى أن مما زاد في تعشّقه للغة العربية قراءة والده للقرآن الكريم كل صباح، ويقول: إنه ما إن بلغ المرحلة الثانوية حتى كان شغفه بالعربية ملتهبًا، وإن ما كان يسمعه ممن كانوا يسامرون أباه من أصدقائه الذين عكفوا على قراءة السيرة الحلبية وغزوات الرسول الكريم (ﷺ)، وعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه) كان وراء حبه للعربية وآدابها.

وفي إبان حديثه عن اللغة العربية يبدي وجهة نظره حول قضية تربوية ذات صلة باللغة مهمة تتمثل في أهمية المرحلة الابتدائية، فهي المرحلة الأساس ويخشى أن يقصّر المعلمون في تغذية أبناء اللغة بحبها، فلغة القوم يجب أن تسبق كل لغة في المدارس فلا تخلق لها ضرّة تزاحمها على حد تعبيره، وأنه ينبغي أن لا نتعلم أي لغة جديدة إلا بعد أن تتمكن لغتنا من الاستحواذ على قلوبنا فنعشقها، وأن ذلك هو ترياق لغتنا إن أردنا بقاءنا على الأرض محترمين، ويشير إلى خطورة أثر الأم على لغة أبنائها متسللاً إلى معالجة قضية اجتماعية من الأهمية بمكان، وتتمثل في الزواج من الأجنبيات، فإنه يرى في ذلك طعنتين نَجْلاوَيْن: طعنة القضاء على بنات العرب بإبقائهن عوانس يأكل قلوبهن الغيظ، وطعنة فقدان روح العربية.[٧]

ويبدو حماسه الشديد للّغة من خلال حديثه الدائم عن تجربته الشعرية وانتمائه إلى جمعية الخطابة بقصد تعلم الإجادة في الإلقاء والتدرب على فنون القول، ولم يكن موضوع اللّغة فحسب هو ما شغل العبوشي في مذكراته؛ بل كان موضوع قدسية الدين وحرمة رسله من أبرز ما تناوله في مذكراته؛ إذ أشار إلى المحاضرة التي ألقاها جورج أبو شهلا أحد معلميه وتطرق فيها إلى (حديث الإفك) معرّضا بالسيدة عائشة أم المؤمنين ما أثار حفيظته فاحتجّ على معلمه، كما احتج على رفض ضابط المدرسة السماح للطلاب بالاحتفال بمولد الرسول (ﷺ)، حيث رفع الأمر إلى مفتي لبنان الذي قدم احتجاجًا قاسيًا إلى رئيس الجامعة فتم إلغاء الرفض وسمح بالاحتفال.[٨]

ويذكر في موضع آخر من مذكراته كيف هذب القرآن الكريم أجدادنا "وكم جرفني الحنين لذكرى الفاتحين من أمتنا المجيدة، وكم سرح فكري في تلك الأجواء المديدة"،[٩] وقاد هذا الاهتمام بالدين إلى الاهتمام بالتاريخ، ومقارعة المستعمر الذي يروي مغامراته معه، وقد سعى إلى ذلك عبر الكتابة الصحفية مشيرًا إلى أنه نشر مقالة ضد "بومن" مدير المعارف في فلسطين، نشرها له إبراهيم الشنطي فاي حدى جرائده كما يقول.[١٠]

وكثيرًا ما يشير إلى أحاديث الرسول (ﷺ) بـ "حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه"، ويشير إلى أنه أدرك سر الصفاء والنقاء في المتصوفين وهو رؤيتهم الله جل وعلا في القلب لا بالبصر، وأن سر سموهم الروحي والخلقي هو جوعهم اختيارًا وصومهم عن اللذات فيقول: "من هنا فُرض الصوم على أمم الأرض، لاشك أن سمو الذّكر والعمل والنجاح هو بسمو الروح والقلب والخلق، وبهذا السمو الروحي نجح المصلحون والأنبياء وقادة الجيش ورؤساء الدول في أعمالهم."[١١]

وقد تحدث في فصول المذكرات الخمس الأولى عن تعليمه وبواكير جهاده الذي تلازم فيه السعي إلى العلم مع الجهاد ضد العدو، وقد كانت باكورة مسيرته الجهادية مرتبطة بثورة ١٩٣٦، حيث شارك مشاركة فاعلة في مقارعة الإنجليز واليهود على حد

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

سواء بالخطب والإسهام العملي في الثورة جنبًا إلى جنب مع عبد القادر الحسيني، ويذكر مجموعة من الشخصيات التي شاركت في الحركة الوطنية، مثل موسى الصوراني، ورشدي الشوّا، وعاصم بسيسو، ومحمود علاء الدين، وأحمد حلمي باشا، وأسعد كمال السعدي، وعوني بك عبد الهادي سكرتير الملك فيصل الأول، وفخري النشاشيبي، وعزت دروزة، وأكرم زعيتر، والمحامي جمال حميد، وأكرم زعيتر، وقدري طوقان، وحسن صدقي الدجاني، وراشد الجيوسي، وصبحي الخضرا، وعجاج نويهض، وعبد المطلب فضة، ونبيه بك العظمة، وشكري القوتلي، وسعيد بك العاص، وفوزي القاوقجي، وراجح العبوشي، ونجيب مصطفى الأحمد، وأنور الشقيري، والشيخ أسعد الشقيري، وعبد الرحيم الحاج محمد، وسعيد الحاج ثابت، ومحمد مهدي كبة، وجميل بك المدفعي، والملك سعود، والإمام يحيى حميد الدين. وإلى جانب الشخصيات الوطنية يذكر الشخصيات التي يرى أنها عميلة مثل: نوري السعيد الذي جاء يتوسط سفيرًا لزعماء العرب آنذاك الذين عملوا على وقف الإضراب العام في اللحظات الحرجة التي كادت الثورة فيها أن تنتصر.

التوثيق التاريخي

وإلى جانب ذلك يُعنى بالتوثيق، فيثبت رسالة الإمام يحيى حميد الدين إليه، كما يذكر الأبيات التي بعثها إلى الملك سعود والإمام اليمني،[١٢] فثمة جوانب ثلاثة ترتبط بالتوثيق: معرفي تاريخي، وتعليمي وعظي، ووجداني ذاتي، فمن الجوانب التي امتزجت فيها هذه الأبعاد الثلاثة حديثه عن اللجنة القومية ورجالاتها: موسى الصوراني، ورشدي الشوا، وعاصم بسيسو، وعن المهرجان الشعبي الذي أقيم في قرية المسيمة الكبيرة في غزة وافتتاحه الحفل بخطاب شرح فيه نوايا الإنجليز واليهود، ودعا فيه إلى نبذ العائلية والخصومة والاتحاد، وعن نقله إلى سيارة محمود علاء الدين والفرار به إلى قرية (إذنبة) "خوفًا عليه من بطش الإنجليز."[١٣] ويتحدث عن المعتقلات التي مربها من معتقل المزرعة ورحيله إلى لبنان خوفًا من الاعتقال، وبدا وكأنه يقدم لونا من ألوان الأدب الذي عُرف بأدب السجون والمنافي، ومع ذلك ظل الهاجس التأريخي يطارده، فهو يتحدث عن اغتيال الملك غازي في معرض حديثه عن تجربته في التعليم في العراق. وفيما يتعلق بنشاطه الجهادي خارج فلسطين، ومن ذلك اشتراكه في حركة مايس رغم قوله: "لا أريد أن ألبس ثوب المؤرخ، فكتابي ليس للتاريخ، وإنما للتلميح والتمليح، أريد أن أذكر هذه الحركات لمساسها بقضيتنا الوطنية ولإسهامي وإخواني أشبال فلسطين فيها".[١٤]

فضلاً عن ذلك؛ يبدو العبوشي نسابة يتحدث عن العشائر العربية في فلسطين والعراق: آل ربيعة، وآل العزي، وبنو قيس وزبيد، وآل السبعاوي، وآل الصايغ، وعشيرة السعدي، وبنو الحارث، وبنو مالك، وآل الشبل، وآل التميمي، وقد أشار إلى أن جل عشائر فلسطين عراقية ونجدية، وحجازية، ويمانية. لقد تحدث عن بعض الظواهر الروحية التي تميزت بها أسرته، ومنها ظاهرة الشعور عن بعد (التلباثية)، حيث روى بعض الحوادث المتعلقة به وبوالدته ووالده التي تثبت أن هذا الشعور كان موجودًا لديهم. ويسرد تفاصيل ثورة رشيد عالي الكيلاني، ويسرد وقائعها وإسهاماته ومجاهدي فلسطين فيها من وجهة نظره الخاصة، وسرديته حافلة بالأسماء التاريخية والأخرى غير المعروفة من سواد الناس. إن الشاعر يسترسل في ذكر تفاصيل المعارك، وغارات الإنجليز، وبلاء المقاتلين، وخيانة الخائنين، وسقوط بغداد، والهزيمة التي حاقت بالثوار الذين اضطروا إلى الهرب نحو سوريا، حيث الوفاء والنخوة، ورفض التسليم من قبل شيخ شمر (وطبان الفيصل) الذي أوصلهم إلى بر الأمان، فكان جَدْعاءَ برهان له جارًا مخلصًا، وهو ما قام به شيوخ القبائل.

يقف الشاعر في مذكراته عند سنة ١٩٧٨ منتهيًا بها إلى إبرام معاهدة كامب ديفيد في حين كانت وفاته (رحمه الله) سنة ١٩٩٥ أي قبل وفاته بسبعة عشر عامًا، وهذا مؤشر له دلالاته، فهل اعتبر ذلك نهاية المطاف ونفض يديه تمامًا من المسألة، فبدا محبطًا يائسًا. إن هذه النهاية التي ختمها بالدعاء ضارعًا إلى الله أن يوحد الشمل ويلهم الحكام العرب الوحدة قبل ضياع "دنيانا وآخرتنا" على حد تعبيره يدل على وصوله إلى مشارف اليأس من المستقبل.

إن هذه المذكرات تبدو أشبه بالمدوّنة التاريخية، وشهادة على مرحلة مهمة من تاريخ فلسطين والمنطقة العربية في فترة من الزمن من أخطر الحقب التي تحول فيها مجرى التاريخ إلى بقاع مجهولة من فضاء المستقبل، وكان من الطبيعي أن يتحدث عن إسهامه في الحراك النضالي لمغالبة الظروف القاهرة، والوقوف في وجه التيار العاتي الذي هاجم بلاده وغمرها بأمواج من الطوفان الاستيطاني الذي لم يعرف له التاريخ مثيلاً.

لم يتحدث العبوشي عن خصوصيات حياته إلا في إطار الوقائع التاريخية التي شارك في صنعها، وإن بدا اهتمامه في بداية مذكراته واضحًا بطفولته ونشأته ومجتمعه المحلية؛ ولكنه لم يتحدث عن تجاربه الذاتية الوجدانية على سبيل المثال، ولم يخض غمار التفاصيل اليومية الخاصة به، لقد كان حديثه عن ثقافته وشعره ونتاجه الأدبي في حدود التجربة الوطنية العامة، فعالج الوضع الثقافي والتعليمي في تلك الحقبة في أضيق حدودها دون أن يفصل القول في ما يخصه.

وحينما يؤرخ لأسرته الصغيرة يتعاطف معها تعاطفًا حميمًا فتطغى الرؤية الذاتية الغنائية، ويتبدى الاعتزاز بأفراد هذه الأسرة جميعًا برًا ووفاءً "لقد قاسى والدي في تعليمي وتعليم أشقائي رشدي وهو أكبرنا، وجمال وحسني، وهما أصغر مني سنًا، وشقيقتي خيرية (أم قاسم)، وسنية وهي أمينة سر الاتحاد النسائي في جنين، ومديرة مدرسة البنات هناك، ومؤسسة مستشفى المجاهدين في جنين في حربنا مع اليهود في فلسطين ١٩٤٨... وهي تعمل الآن في العراق وقرينة العقيد المتقاعد ثابت مشتاق، قائد المدرعات

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

العراقية في معركة جنين سنة ١٩٤٨، أما شقيقتي الكبرى خيرية فهي قابلة قانونية في جنين، وزوجة الوجيه رؤوف قاسم عبد الهادي ... إلخ".[١٥]

وهذا ينسجم تمامًا مع ما جاء في دواوينه الشعر؛ فليس ثمة ما يشير إلى جوانب حياته إلا بضع قصائد تتعلق باحتفائه بأبنائه، ففي قصيدته "سماك العبوشي" يستقبل مولوده البكر متخيلاً: "على جبينه صورة الجندي وقد شرب النجيعا، ويدعوه إلى أن يكون للعرب درعًا وحصنًا منيعًا".[١٦]

وإذا كان هناك ما يوحي في شعره بأنه قد طرق باب الغزل كما يبدو من عنوان إحدى قصائده "ليلى العراق"، فإنه سرعان ما يتبدد الوهم فإذا بليلى رمز للعراق في الحقبة المعاصرة لحياة الشاعر في ذلك الوقت، وحتى في قصائد الرثاء والمديح المعنونة بأسماء بعض الملوك، مثل تأبينه للملك فيصل (الملك فيصل الأول) إذ يقول في مستهل قصيدته:

نوحي على الدوح يا ورقاء وانتحبي
وابكي على فيصل الإسلام والعرب[١٧]

وكذلك في قصيدته التي قالها عندما وقف على ضريح (الملك غازي الأول) إذ يقول:

الكعبة الغراء تندب
غازيًا والمسجد الأقصى بحزن سرمدي[١٨]

و(تتويج الملك فيصل)، حيث يقول في حوارية أعدها لهذه المناسبة:

قد لاح الفجر لأمتنا
والعز بفيصلنا الثاني

وفي رثاء (الملكة عالية) تبدو اللمحات الإنسانية الرقيقة جنبًا إلى جنب مع الحزن النبيل واستدعاء الحاضر البائس، فأغلب ما في القصيدة شعر وطني وتحفيز للهمم، واستنهاض للأمة العربية.[١٩] فهو لا ينظم مدحًا تقليديًا وإنما يثني على شمائل وطنية عروبية مستشرفًا الأمل في أن يحذو الشباب العرب حذو هؤلاء الزعماء وأن يحفزوا أمتهم إلى مقاتلة أعدائها، ويسدي إليهم النصح والإرشاد فينفق جل هذه القصائد في تكريس القيم الوطنية والعربية والإسلامية، منسجمًا مع نهجه الذي اختاره في حياته مقاتلاً بشعره ومنافحًا بقلمه عن حياضها.

ودرأً للشبهات فقد أشار في مقدمة ديوانه "النيازك" إلى أنه كان مدح بعض الزعماء العرب استثارة لنخوتهم من أجل فلسطين، "لقد مدحت بعض ملوك العرب وأنا طالب وبعد التخرّج لأستدر عاطفة الخير والحَميّة فيهم عسى أن ينقذوا فلسطين وأخواتها، والملوك آنذاك كانوا عربًا يمثلون الرأس العربي صالحًا كان أم طالحًا، ولم تكن أشعاري فيهم مدحًا خالصًا، بقصد المديح وإنما كان مدح توجيه يذكرهم بأجدادهم الفاتحين ليسيروا على نهجهم، ولا يكونوا تابعين، ولم أكن لأدنس روحي بصلات أحد منهم، أو من غيرهم، فإنني من أهل غنيت نفوسهم وبيوتهم".[٢٠]

ويمضي في دواوينه الأخرى على هذا النحو منسجمًا مع ما دوّنه في مذكراته معبرًا عن وفائه للشخصيات التي أسهمت في النضال من أجل فلسطين، فقد عنون في ديوانه (نيازك) ثلاثة قصائد باسمَي شخصيتين وطنيتين: عبد الرحيم والشيخ عارف الحمدان؛ أما الأول فهو عبد الرحيم الحاج محمود من قرية ذنابة من قضاء طولكرم، وهو من قادة المجاهدين اللامعين.[٢١] والثاني الشيخ عارف الحمدان المجاهد الذي أسره الإنجليز وعذبوه إلى أن لقي وجه ربه شهيدًا.[٢٢] وقد سار على سنة الوفاء هذه في ديوانه (إلى متى) فكانت قصيدته التي تحمل عنوان (عبد الرحيم محمود) وفاء للشاعر الوطني الذي كان زميلاً له في الدراسة والجهاد، كما يتبدى في قوله:

فاهنأ بطهرك سوف أرحل طاهرًا
ألقاك في غرف الجنان سلامًا
فنعيد عهدين انقضى أثراهما
عهدي الدراسة والجهاد غرامًا

وتنتشر الأشعار على مساحة واسعة في مذكراته له ولغيره من الشعراء، فقد أحصيت له (١٨٠) بيتًا من تأليفه، ذكرها على مدى (١٢٣) صفحة هي مجمل عدد الصفحات التي استغرقتها هذه المذكرات، كما أحصيت ثلاثة وثلاثين بيتًا لغيره من الشعراء القدامى والمحدثين استشهد بها في مذكراته، ويمكن رصد الأشعار التي تضمنتها هذه المذكرات على النحو الآتي:

الأشعار (مطلعها وعدد أبياتها)	موضوعها	الصفحة
سبحان وجهك يا من نوره سطعت (٢)	الشكوى لله	٦١٣
يا حيمنا سال من ظهر إلى رحم(٥)	خلق الإنسان ووضاعة منشئه	٦١٤
أحمامة الوادي إليّ تعالي (٢)	جمال الطبيعة وكائناتها	٦٢٥
سهرت وكم في الليل من عاشق صدى (٦)	التعبير عن الذات تعبيرا رومانسيا شجيا	٦٢٦
فوق خيل كأنها برق ليل (١)	الاعتزاز بما قام به العرب في الأندلس	٦٣٠
بانت لنا صفد وبانت ضواحيها (١)	التغني بجمال صفد	٦٣٤

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

الأشعار (مطلعها) وعدد أبياتها	موضوعها	الصفحة
صفد بمعنى القيد بت أحبه (٢)	الثناء على أهل صفد وذكر معانتها فيظا الاحتلال(٢)	٦٣٤
ما عاد شيء من الدنيا يواسينا (١)	التعطش للثأر من العدو	٦٣٦
فريدة غنما فلتة الأزمان(١)	الفخر بفوزه في منافسة زميلته فريدة غنما	٦٣٧
أيها الطائر المردد لحني (٢)	مودعا مدرسته ومثنيا على جمال بيروت	٦٣٧
أيها الجمع الذي لا يجارى (١)	حفل تعارف أقيم للطلاب الجدد في الجامعة	٦٣٨
لك يا شام بكل أرض جحفل(٥)	الحث على الوحدة العربية في الجامعة	ص٦٣٨
أطير الهزار بربك خذني (٥)	تحويل بيتين من الشعر العامي لأديب الحسني من العامية للفصحى	٦٣٤
هي الشمس والأقمار والنجم والسهى (٢)	في الفكر والمعرفة	٦٣٩
بفؤادي الفتاة تلعب تنسا(٢)	الغزل	٦٤٠
صرفند معتقل الأسود (١)	تحية لصرفند التي استقبلهم فيها وفود المدن لتحيتهم	٦٥٤
يا شعب غيرك لا يحل قضية (٦)	من رسالة للشاعر إلى القاوقجي ينعي خذلان العرب	٦٥٧ /٦٥٨
بغداد ما حنت إليك النفس مثل اليوم وجدا(٣)	في الشوق إلى بغداد	٦٦٥
ملك الحجاز وعاهل اليمن(٦)	حث ملكي الحجاز واليمن على الاتحاد	٦٦٧
الخبز والتمرة ذا أكلنا (٩)	التعبير عن الحرمان وتمجيد الجوع مع الشرف وتفضيله على	٦٧٦

الأشعار (مطلعها) وعدد أبياتها	موضوعها	الصفحة
	الرخاء مع الظلم	
إليكم شباب الشام قد جئت ناجيا (٤)	إثارة نخوة شباب الشام واستنفار عزمهم	٦٨٧
شر ما يجمع الرواة عليه (٢)	الشكوى من ظلم العدو وحرمانه من العمل في بلاده	٦٨٩
إن لي في غرفة الفقير إذا ما جاءها اللص حاز خف حنين (١)	سكنه في حيفا في غرفة صغيرة	٦٩١
أدائرة التحري ما دهاك(٦)	هجاء دوائر التحري الاستعمارية	٦٩٢
عجبا لمن يبغي ليسكن غيره(٢)	الظلم وجور حكومة الانتداب	٦٩٢
والله لو بددوا نفسي وما ملكت (١)	مواجهة تهديد البريطانيين وتحدي الشاعر لهم	٦٩٢
لو جاءت الدنيا تهيل نضارها(٣)	الاعتداد بشرف النفس والمروءة	٦٩٢
جلوت الهم بالكتب(١٧)	الاعتداد بالنفس والفخر بمناقبها وشرح موقفه وفلسفته في الحياة	٦٩٤
دع عنك لوم الملوك(٣)	عدم الاستجابة اصراخ المستغيثين	٦٩٧
لا أراني أنام ليلي قريرا(١)	الشكوى من ظلم الأعداء	٦٩٩
فلسطين من حيفا إلى النهر موطني (١)	حب الوطن	٦٩٩
زرتنا والناس في كرب شديد	بمناسبة زيرة ؟! لأمير عبد الإله لجنين وقت المحنة	٧١٣
ذل البيان وساء فيه المنطق	تمجيد القتال بديلا للشعر	٧١٩
ما لي أراني غدوت سيفًا مغمدًا(١)	في مؤتمر أدباء فلسطين بالقاهرة	٧١٩
لبسنا لبوس الحرب لا سلم بعده(٢)	الاستعداد للقتال	٧٢٧

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية

الأشعار (مطلعها) وعدد أبياتها	موضوعها	الصفحة
من كان يطمع في الخلود(٣)	حفز الهمم للقتال بعد توقيع معاهدة كامب ديفد	٧٢٩

وقد بدا واضحًا موقف الشاعر في سيرته الذاتية من خلال شعره الذي استشهد به في مذكراته، فقد تمحورت أغلب هذه الأشعار حول:

- موقف الشاعر العام، فثمة إيمان واثق بالله عز وجل، واعتزاز بالانتماء إلى الدين الإسلامي وثقة بتعاليمه، فهو بذلك يعبر عن موقف فكري راسخ.
- الاعتزاز بالعروبة وبالوحدة العربية تاريخًا، ومصيرًا، ومستقبلاً، ودعوة إلى التمسك بها واعتبار أقطارها وطنًا لكل عربي، فهو ذو موقف عروبي واضح.
- التغني بوطنه فلسطين، وبمدنها، وقراها، ورجالاتها، وزعاماتها، وعائلاتها، وبجمالها، والدعوة إلى الثأر من أعدائها اليهود والإنجليز.
- الاعتداد بالذات والفخر بمناقبها وبشرف مواقفها، وتمسكها بقيم النخوة، وتمجيد الجهاد والمجاهدين، واستذكار بلائها في الحروب، وبيانها وبلاغتها وشعرها.
- الاحتفاء بالجمال حيثما كان في الطبيعة والمرأة على ندرة تغزله بها، فلم نعثر على شيء من هذا القبيل إلا في بيتين وحيدين وصف فيهما جمال ورشاقة لاعبة التنس، وذلك تحت ضغط زميله الذي استحثه إلى قول الغزل والتغني بحركة اللاعبة وجمالها.
- الإعجاب بالبطولة والأبطال وتمجيدهم وذكر مناقبهم والثناء عليهم، ولم يؤثر عنه مديح للساسة والزعماء، بل جاء ثناؤه على بطولتهم من خلال الرثاء والوفاء لهم.

أما استشهاده بشعر الآخرين من القدماء والمحدثين فيعزز ما ذهبت إليه من تعداد للقيم التي آمن بها وتغنى بشرف الإيمان بها، فقد استشهد بأشعار المتنبي، وعادل أرسلان، وللمرقش الأكبر، والشاعر الصحابي الجليل خبيب بن عدي، وأبي تمام، والعرجي، وإبراهيم اللقاني، ومسكين الدارمي، وشوقي، وعلاء الدين بن كيا (وهو أحد الولاة)، والموصلي، وغانم المخزومي، وعمرو بن معدي كرب، وبعض الشعراء المغمورين، ولم يذكر أسماء الشعراء الذين استشهد بأشعارهم، إلا لماما ؟ ما يدل على أنه إنما كان يحتفي بالمعنى، وأنه أراد أن يثبت مفاهيم وقيم مما يكشف عن ثقافة غزيرة وعلم واسع.

أما قائمة الزعماء الذين ذكرهم فتطول، ويمكن رصد بعضها على النحو التالي:

الشخصية	مكانتها	علاقته بها
غاندي نهرو مصطفى كمال المتنبي خالد بن الوليد عياض بن غنم صلاح الدين	شخصيات تاريخية لها مكانتها التي تتفاوت ما بين صحابي جليل وقائد بطل وزعيم قومي وقاض عادل	الإعجاب واعتبارها مثلا عليا تحتذى تعرف عليها من خلال قراءاته ص ٦١١
الرسول الكريم (ﷺ)	سيدنا ونبينا	الاقتداء والاستهداء
الحاج مصطفى العبوشي الحاج قاسم أحمد العبوشي رضا العبوشي حسن قاسم العبوشي مشخص بنت الحاج يوسف أحمد الجابر حسني العبوشي جلال ورابعة وميسون وريم العبوشي	أقارب الشاعر من أشقاء وأعمام وأصهار	الوفاء والإعجاب والتوثيق
حافظ باشا عبد الهادي	وجيه من وجهاء عائلة عبد الهادي	علاقته بعائلة العبوشي وبجد الشاعر
عشيرة آل جرار وآل جابر	من كرام العشائر في فلسطين	علاقتهم بعشيرته
إبراهيم باشا	أحد قادة الجيش المصري	علاقته بعشائر فلسطين
بنو جيوس	من كرام عشائر فلسطين	في معرض سرده لقصة تتعلق بعائلته
عائلة الحليبة عائلة بركات	من عائلات بيت ريما المعروفة من عائلات القدس المعروفة	في معرض حديثه عن العائلة

الشخصية	مكانتها	علاقته بها
شكري القوتلي وفائز الخوري وفخري البارودي	من السوريين	ممن نزلوا بديوان العبوشي حيث يفخر الشاعر بذلك
الميجر كلوب	قائد عسكري بريطاني	في معرض ذكر بعض من كانوا يتزلفون له
الإمامان كاشف الغطاء والطباطبائي	من علماء الشيعة	ممن نزلوا بالديوان المذكور
الشيخ محمد أديب الخالدي	شاعر وأديب فلسطيني	صهر شقيق الشاعر
يحيى الشهابي	مدير مدرسة الشاعر	الممارسة التربوية القائمة على الضرب
شريف صبوح	مفتش في مدارس المعارف	نظام التعليم في زمن العبوشي
كمال الخطيب صالح البشتاوي وسميح عبد الهادي الشيخ فارس العورتاني	معلمون	ذكريات الشاعر الدراسية

قدم الشاعر مجموعة كبيرة من الشخصيات في مذكراته على النحو الذي أوردته في النموذج السابق، وكان الغرض من هذا الذكر تاريخي توثيقي في الدرجة الأولى، كانت تتفاوت بين كونها رموزًا تاريخية من أبطال النضال في فلسطين والعالم العربي خصوصًا العراق، وشخصيات تاريخية من الشخصيات السياسية في تلك الحقبة من الساسة والملوك والزعماء، وبين كونها أفرادًا عاديين من أقارب الشاعر وأصدقائه ومن الأدباء والوجهاء، وهي في مجملها شخصيات ذات وجود تاريخي.

البنية السردية

النماذج والأنماط:

وإذا كانت الشخصيات الروائية تصنف على أنها نماذج أو أنماط - حيث يتشكل النموذج بوصفه منطويًا على جوهر الصفات التي تتميز بها شريحة اجتماعية ما عن غيرها، بالإضافة إلى خصوصية الدور الذي تنفرد به داخل العمل السردي، ويتطور النموذج في حركة متنامية – فإن اللاعب الأساس في مسرح الفعل في هذه المذكرات هو العبوشي فهو يختزل الصفات الرئيسة لأبناء الشريحة الميسورة من الطبقة المتوسطة إذا اعتبرنا كبار مُلاك الأرض الذين يهيمنون على مساحات شاسعة من الأراضي فلسطين في مرج بن عامر، ووادي الحوارث، والقباني، وأراضي فلسطين الخصبة، وهم في غالبيتهم من العائلات اللبنانية والسورية الإقطاعية مثل: عائلات السرسق، وسلام، والتيان، وشهاب من لبنان، وآل زيتونة، وآل العمري، والمارديني، وآل اليوسف، وآل الجزائري.

وبدا الشاعر في مذكراته نموذجًا ناميًا متطورًا في مختلف مراحل حياته من الطفولة إلى الكهولة، رمزًا للطليعة الواعية المثقفة التي تولت قيادة المرحلة سياسيًا وعسكريًا وفكريًا، وحوربت من قبل السماسرة، والعملاء، والفئات الطفيلية التي كانت تتسلق على أكتاف المناضلين، وتبدو ذيولاً للأجانب المحتلين والسماسرة والمرابين، وهؤلاء أقرب إلى الأنماط الروائية المسطحة التي جمدت على حالها، وارتضت أن تكون أشبه بالطحالب التي تنبت في حواف البرك الآسنة، من هنا كانت الغلبة في البنية السردية للرواية للرموز التاريخية لتلك المرحلة وقياداتها.

الراوي:

الراوي في المذكرات هو المؤلف (بوصفه الأنا الأولى للكاتب، وليس الأنا الثانية كما هو معروف في الرواية)، وهذا أمر مألوف في كتابة السيرة الذاتية فـ الأنا هي المهيمنة والمنظور الذاتي هو البؤرة المركزية للراوي، وإن تناثرت هنا وهناك بؤر ثانوية تروى على لسانها بعض الأقوال والتفاصيل، ولكن هذا المنظور هو الذي تقدم من خلاله المادة المروية، فضمير المتكلم هو الراوي الرئيس للأحداث، وهو المعقب الأساس عليها وهو المؤول والمفسر، يتغنى بأشعاره وأشعار غيره، يرفع الشعارات، ويهلل للانتصارات، ويجأر بالشكوى وينعى على المتخاذلين تخاذلهم، ويثني على أصحاب النخوة والشجاعة، يطرح الأفكار ويتبناها ويدافع عنها كما يشاء وكيفما شاء، يستثير النخوة ويستحث الهمم، ويصعد على منصة الواعظ، ويهمس في آذان القوم، ويلجأ إلى استخدام ضمير الجمع صائلاً جائلاً عبر ميدان السرد بحرية تامة، يخاطب قارئه ويستلفت انتباهه، إنه يفترض وجوده حينًا، وينعتق من إسار هذا الوجود تارة أخرى، فتأتي مروياته سابحة في فضاء السرد بلا قيود.

من ذلك ابتداؤه مذكراته بالقول على لسان ضمير المتكلم المفرد: "أستهل عهد طفولتي بهذه الأبيات"، ثم يعود في الفقرة الثانية فيقول "نرجع إلى موضوع ولادتي..... لنعد الآن إلى الشطر الطفولي من حياتي."[٢٣] وكثيرًا ما يستهل السرد بقوله أذكر "أذكر أنني بعد الاحتلال البريطاني كنت مع شقيقي (جمال) في المرحلة الابتدائية، وأذكر أن سننًا جميعًا في الابتدائية كانت سن الرجال".[٢٤]

وكثيرًا ما يردد عبارة (كنا) و(كنت)، هذه البؤرة الذاتية الحميمة في تقديم المعلومة تكسب السرد سمات ذات طابع غنائي وجداني، وحينما تكون المرويات عبر الآخر تمر من خلال السرد الذاتي، فهو يروي عن معلميه وعن الشعراء الآخرين ما يعبر عن وجهة نظره وما يجلو موقفه، فهو يحاضر ويتغنى ويوجه ويعبر ويقرر، وهذه السمات المتعلقة بأسلوب تقديم المادة القصصية

تميط اللثام عن شخصية قوية ذات حضور، سمات قيادية تنزل الذات مقامها المحمود مشاركةً في الحدث وصانعةً له، وموجهة لدفته، وهي شخصية إيجابية تتمتع بسمات قيادية فاعلة، كان صاحبها يطلّ من موقع الراوي المشارك والراوي العليم، ويتجسد عينًا للكاميرا بعدستها اللاقطة التي تلم بأطراف المشهد من جميع جوانبه فيتبدّى واقعًا مستقلاً عن عواطف الراوي ورؤيته الذاتية ليكتسي بلبوس الرؤية الموضوعية الخالصة متى لزم الأمر، وخصوصًا في وصفه للمعارك وتفاصيلها التي وقعت قبيل سقوط بغداد في أعقاب ثورة رشيد عالي الكيلاني وإبان الدفاع عن جنين سنة ١٩٤٨، ويسيطر الموقف الجدي الصارم على الراوي، فقلما تند منه لحظة من لحظات السخرية على نحو قوله على لسان الشاعر:

على سدر الكنافة مددوني وفي طيات جبنتها ادفنوني

ولكن مثل هذه "القفشات" نادرًا ما نعثر عليها في مذكراته.

الزمان:

أما تعامله مع الزمن السردي فيتمثل في الزمن التاريخي الذي يقاس بالأيام والسنين، وهو زمن ممتد من طفولته الباكرة حين بدأ يدرك وجوده، وهو ابن ثماني سنين سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٧٨ فتستغرق ستين عامًا يتدرج في استذكار وقائعها منطلقًا من الخاص إلى العام، فيبتدئ بسني التكوين في عهد الطفولة الأول وبداية التشكل المعرفي والثقافي، ثم الحياة العملية، فالحياة الجهادية في محطاتها المختلفة من المشاركة في قراع الانجليز واليهود داخل الوطن إلى منازلتهم في العراق في ثورة رشيد عالي الكيلاني مرورًا بالسجون والمعتقلات والمنافي.

ويبدو الزمن بطيئًا، ثم يتسارع إيقاعه بلا هوادة، ففي الفترات الأولى من حياته يتلبث الشاعر عند ذكر نشأته وأسرته وأنسبائه وأقاربه وعائلات فلسطين، كما يتلبث في المشاهد القتالية الوصفية، ومناظر الطبيعة الخلابة في مدن فلسطين وقراها والتغني بها والثناء على أهلها، فهو في التعريف بعلاقاته بالثوار والثائرين من رجالات فلسطين يتلبّث أحيانًا، ويمر مرور الكرام فيما يتعلق بآخرين وفقًا لوثاقة العلاقة بينه وبينهم وأهمية هذه العلاقة، فهو على سبيل المثال يتحدث عن رفقته للقائد عبد القادر الحسيني ويذكر التفاصيل الخاصة بصحبته له، في حين لا يتوقف كثيرًا عند علاقته بفوزي القاوقجي على الرغم من دوره قائدًا لجيش الإنقاذ في فلسطين.

وإذا ضربًا صفحًا عن التقنيات الزمنية المألوفة في البناء الروائي من استرجاع واستشراف وثغرة وتلخيص ومشهد وما إلى ذلك باعتبار أن تلك التقنيات خاصة بالعمل الروائي، والمذكرات بطبيعتها اصطفائية تقوم على الانتخاب ولا تخضع لرؤية فنية يتشكل بموجبها العمل الروائي؛ بل الرؤية فيها موضوعية وذاتية في آن تحكمها عوامل خارج إطار المفهوم الجمالي للتشكيل؛ غير أننا لابد أن نشير إلى أن وجود الثغرة الزمنية من التقنيات التي تتسق مع طبيعة المذكرات، وأن الاستشراف أمر وارد لأنه جزء من موقف الشاعر الذي كان يستشرف ما يمكن أن تؤول إليه الأمور في فلسطين نتيجة للأطماع الصهيونية، ولكن الأهم من ذلك كله تلك الثغرة الزمنية الواسعة التي امتدت من سنة ١٩٧٨ إلى عام وفاة الشاعر ١٩٩٥، حيث استشعر لونًا من ألوان الإحباط بعد توقيع معاهدة كامب ديفيد، كما أحس بشيء من الغبن والتجاهل إزاءه، وهو الذي نذر نفسه مقاتلاً في سبيل فلسطين ولسان صدق في الدفاع عنها.

إن الزمن التاريخي في المذكرات زمن مركزي، فالسنين والشهور والأيام منطلقات توثق مسيرة الشاعر وتقف شاهدة على الوقائع والأحداث والمنعطفات التي مرت بها القضية وصاحبها، من هنا كان حرصه على التأريخ لذلك كله.

المكان:

أما فيما يتعلق بالمكان، فهو ذو أهمية خاصة، يأتي دوره في المفاصل الرئيسة إبان هذه المسيرة؛ فالانتقالات المكانية من بلدة إلى أخرى تواكبها تغيرات حاسمة في مجرى الحدث، سواء كان ذلك داخل فلسطين أو خارجها؛ يتضح ذلك في عَنَاوِينُ المذكرات، فكما احتل الزمان مواقع مهمة في هذه العَنَاوِينُ -خصوصًا ثورة ١٩٣٦، وحركة مايس ١٩٤١، وثورة العراق ١٩٥٨، وحرب حزيران ١٩٦٧، وحرب أكتوبر ١٩٧٣.... إلخ – كان تعيين المكان رديفًا للزمان في حركته الدؤوب ومتغيراته الحاسمة.

والأمكنة التي يذكرها العبوشي في مذكراته تتراوح ما بين المدن والمعتقلات وساحات المعارك والأقطار العربية والأجنبية والبيوت والمدارس والمساجد، غير أن الغالب هي الأمكنة الفلسطينية من بلدات ومدجن وقرى يتعلق بها تعلقًا وجدانيًا حميمًا، كما أن مرابع الطفولة وساحات القتال أثيرة عنده، ثمة جدل بين (المغلق والمفتوح) في هذه الأماكن، فثمة سجون ومعتقلات، وهناك مساجد ومنازل ومدارس؛ وإذا كانت هذه الأماكن في التصنيف المعتاد تقع في إطار الأماكن المغلقة فإنها في حقيقة الأمر تخضع لرؤية الشاعر، فبعضها حميم ينفتح على آفاق الوجدان وينفسح في فضاء الذاكرة، مثل بيت الأسرة في عهد الطفولة والمدرسة التي تعلم فيها الشاعر وعلم، والمسجد الذي أحب وبعضها بغيض معاد ينغلق على أغلال القهر ومصادرة الحرية ويخضع لسلطان القوة الظالمة، مثل المعتقلات: معتقل صرفند وعوجا الحفير ومعتقل المزرعة وكفرقاسم المذبحة وكامب ديفد المؤامرة كما يراها.

وليس من شك؛ أن ثمة أماكن أثيرة تحتل مساحات من وجدان الشاعر، خصوصًا في فلسطين والعراق، فتحل جنين مكانًا عليًا في وجدان الشاعر، فجنين الذي تنتمي إليها عائلته، وجنين الجهاد المستمر ضد الإنجليز والصهيونية، وكذلك العراق التي عمل فيها وصاهر أهلها واستضافته واستضاف رجالها ونصرته ونصرها، وقد جاء في كتاب "العراق في الشعر العربي والمهجر" على لسان مؤلفه محسن جمال الدين، "وممن ضمهم العراق إلى جوانحه ومنحه

خالص صلاته ووده الشاعر الفلسطيني برهان الدين العبوشي"، وينقل عنه قوله: "وإذا أنا في وطني الثاني إلى جوار أنسبائي آل مشتاق وجماعة الأصدقاء القدامى الطيبين ضمتني وزارة المعارف الجليلة وتجنست وإن كنت عربيًا دون تجنس وتزوجت من آل الحافظ في الموصل".(٢٥)

وقد أشار محمد محمد حسن شراب إلى صلته بالحميمة في العراق في كتابه "معجم الحمايل والعشائر والعائلات والقبائل الفلسطينية وأعلام رجالاتها في الأدب والجهاد والسياسة"،(٢٦) من هنا كان استئثار العراق بنصيب وافر من الذكر في مذكراته، وقد أشار أدهم حسني جرار في كتابه أدباء من جبل النار إلى أن برهان الدين العبوشي توفقي (رحمه الله) في بغداد وكرم في جنين.

يلجأ الشاعر إلى تقنية الحركة عبر المكان في بنائه لفصوله جنبًا إلى جنب عبر الحركة الزمانية، فقد عنون أحد هذه الفصول بعنوان (معتقل عوجا الحفير) وقد عَرفَ به تعريفًا موسعًا، فهو محطة سكة حديد تركيا قديمة تصلها بعريش مصر. وعنون الفصل الذي يليه بـ (معتقل صرفند)، حيث المعتقل الآخر هربًا من البدو الذين عقدوا العزم على تهريب المعتقلين إلى البلدان الشقيقة المجاورة، وقد عرّف بالمكان فوصف صرفند الخراب محددًا موقعها بين (اللد ويافا)، وسلط الضوء على هذا المعتقل متحدثًا عن الاصطبلات الخشبية التي كان يقيم فيها المعتقلون.

ويحتل المكان حيزًا مرموقًا في مذكراته، ويحرص فيها على إبراز الوشائج الحميمة بين أبناء العروبة في بلاد الشام، وقد جعل (معتقل المزرعة) عنوانًا لفصل آخر، وهو الذي تدور فيه أحداث الفصل الموسوم بهذا العنوان، حيث الإضراب عن الطعام في السجن، ويشير في هذا الفصل إلى رحيله إلى لبنان متحدثًا عن الفندق الذي كان يقيم فيه كوكب الشرق، وعن الانتقال بالركب إلى حمانا. وتحتل العراق موقعًا مهمًا - كما أسلفت- في وجدان العبوشي وفي مذكراته فعنون أحد فصولها بـ (إلى العراق)، حيث عمل المؤلف في التعليم وذلك سنة ١٩٣٩م، والعراق بالنسبة له ليس مكانًا عاديًا، بل كيانًا وجوديًا ارتبط به وبأهله بوشائج النسب ورفقة السلاح، فكان الجيش العراقي في مدينته الأثيرة جنين، حيث استبسل فيها ومهر أرضها بالدم.

شاعرية الوصف

وهو مولع بالوصف تغلب عليه الشاعرية التي تُعيد إنتاج المشهد من منظور وجداني بحت، حيث تمتزج التداعيات التاريخية واللوحات الطبيعية والأحاسيس الذاتية، فيتحول النثر إلى أشعار، ففي وصفه لرحلته إلى العراق من الشام تنهال عليه ذكريات التاريخ فيتذكر ما قاله امرؤ القيس:

ألا هل أتاها والحوادث جمة بأن امرأ القيس بن تملك بيقرا

ثم يسترسل في وصف الصحراء قائلاً:

"ما أوسع هذه البيداء وما أجلّها، لا طير ولا وحش ولا بيت حتى ولا جرادة فيها، إنها دنيا جديدة أعجزت كل جبار عنيد من الناس أن يجتازها أو يقهرها إلا جبابرة العرب، وكلما توغلت في قلبها توغلت رهبتها في قلبك".(٢٨) تتبدى هذه الشاعرية في أساليب التعجب وفي الاستقصاء وإيقاع الجمل القصيرة التي تتعاقب بسرعة عبر تكرار لا النافية للجنس، وفي التداخل النصوصي مع القرآن الكريم، إذ يقتبس التعبيرات القرآنية، وفي الصورة الحافلة بالحركة حيث يبث الحياة في المعاني المجردة ويشخصها "توغلت رهبتها في قلبك".(٢٩)

وقد وصف الأماكن التي مر بها مثل (أبي الشانات)، وصحراء النفوذ التي يصفها متذكرًا أقوال الشعراء فيها واصفًا لها وصفًا تفصيليًا، ويتلبث عند الأماكن التي يحبها "وصلت بغداد ونزلت الفندق فلم أطق النوم والراحة من الشوق، فقمت وصاحبي نجوب شارع الرشيد ونتمعن في مخلفات الآباء والأجداد فلم أر فرقًا بين جنين والشام وبيروت وبغداد... كان أهل بغداد آنذاك يحملوننا على الأكتاف ويفتحون لنا بيوتهم وقلوبهم ... إلخ". تتسارع حركة الأفعال الماضية تسارعًا ملموسًا يبدو معه الإيقاع لاهثًا عبر تزاحم الأفعال السردية ثم يستوقفها مستشرفًا المشهد متلبثًا عنده واصفًا له.

لغة السرد

من المتوقع أن تقترب لغة الخطاب في المذكرات من الشعر لسببين: الأول منهما يكمن في كون المؤلف شاعرًا، والثاني يتمثل في احتفال هذه المذكرات بالشعر فنًا وممارسةً، فقد استشهد بما يزيد على مئتين وخمسين بيتًا من شعره ومن غير شعره.

إن أهم ما يميز اللغة في مذكرات العبوشي النبرة العالية في الخطاب، وهذا يتسق مع طبيعة اللحظة التاريخية، ومع كون الشاعر كان يدأب على حث قومه بنبرة خطابية على الانخراط في الحركة الوطنية، ولهذا نجده يستهلها بالشعر: "من السفح إلى الوادي*** ألبي صوت أجدادي"

وكذلك الأمر في الإهداء فقد جاء شعريًا أيضًا، وفي المقدمة حيث الدعاء الاستهلالي التقليدي، وذلك المنحى التحليلي الزاخر بالتعليل والاستدراك والاقتباسات والاستشهادات من حديث الرسول (ﷺ)، ومن آيات الذكر الحكيم.

أما إيقاع السرد، فيبدو متلاحقًا لاهثًا في البداية معتمدًا على الفعل الماضي وعلى التداعيات والحكايات الفرعية التي ترفد مجرى الحدث الرئيس "وقد حدثتني سيدتي رحمها الله ورحم والدي أنها أمضت ثلاثة أيام خطرة في مخاضها بسبب كبر رأسي".(٢٩) أما المنحى التركيبي في الخطاب فيتضح من خلال جمع الوقائع على صعيد واحد عبر الربط بينها: "نرجع إلى موضوع ولادتي"، و"لنعد الآن إلى الشطر الطفولي من حياتي".(٣٠)

ما التداعيات فمبدوءة دائمًا بفعل التذكر، ويتوقف كثيرًا للتعريف ببعض الشخصيات، إن المقياس لشعرية اللغة يتركز في انزياحاها على النحو المعروف في أساليب الشعر العربي الحديث التي حددها صلاح فضل في: درجة النحوية، ودرجة الإيقاع، ودرجة التشتت، ودرجة الكثافة، ودرجة التجريد. غير أن لغة الشعر الذي يتوفر على قدر من التقرير والخطابية لا تقاس درجة شعريته بهذه

المعايير، فدرجة الغنائية فيه تحتل المركز الأول في قياس مدى شاعريته، والعبوشي ينتمي إلى مدرسة في الشعر العربي تحتفل بالخطابية والتقريرية والمباشرة، وتغلب فيه الوظيفة الانفعالية والوظيفة الإفهامية على الوظيفة الجمالية وفقًا لمخطط جاكبسون الذي شرح فيه نظريته في الإبلاغ، فكل عنصر من العناصر الستة التي أشار إليها، وهي المرسل والمرسل إليه، والرسالة والسياق، ووسيلة الاتصال والشفرة، تُولد وظيفة لغوية، أبرزهما الوظيفتان اللتان أشرت إليهما، حيث تبدوان سمتان من سمات الخطاب اللغوي عند العبوشي في مذكراته.[٣١]

ولعل أبرز ما تميزت به لغة العبوشي في مذكراته الإيحاء الذي توقظ من خلاله الألفاظ في الذهن والنفس صورًا ومعاني، إضافة إلى معناها القاموسي، وهذه الخاصية الإيحائية لا تنفصل عن خاصية علو النبرة وجهارة الجرس والإيقاع، وذلك إلى جانب لغة المنطق التي تنبثق فيها المقدمات من النتائج. يقول الشاعر في مذكراته: "هذا هو ترياق لغتنا إن أردنا بقاءنا على الأرض محترمين، ولكل قومية الحق في أن في أن تنمي للغتها في أبنائها" في هذه العبارة القصيرة تتضح بعض خصائص لغة الشاعر في مذكراته؛ فالإيحاء في مفردات مثل ترياق والنمو والبقاء ترفده مفردات أخرى تأتي في سياق التقرير المنطقي في قوله "لكل قومية الحق".

إن لغة السرد لدى العبوشي تبدو شفافة شاعرة؛ فهو يقول: طلعت علينا الشمس من خدرها، ونظرت، ثم عادت إلى خدرها المصون، وإذا بشاب يطلع علينا بلبن فيه دهن وبخبز من طحين الأرز واعتذر فشكرنا له كرمه، وإني أقسم أن تلك الأكلة ساعة الجوع كانت أفضل لدي من بقلاوة بيروت وكنافة نابلس".[٣٢]

والصورة ليست ثابتة في خطاب العبوشي السردي، هي ليست ذات هيكل مسطح جامد يخلو من الحركة والزمن، بل يتضح فيها هذان العنصران في مختلف المشاهد التي رسمها الشاعر سواء في وصفه للساحات في المدن، أو أثناء اشتداد وطيس المعارك، أو عندما ينخرط في وصف ذكرياته: "وبعد قليل هربنا من القلعة إلى مقاهي دير الزور الباسلة، وإذا بها تفتح بيوتها إلى جميع الهاربين من العراق وتكرمهم كرمًا أي كرم"، فهنا تتبدى الحركة مقرونة إلى زمانها ومكانها في مشهد حي يجمع بين الشاعرية والسرد التاريخي.

خاتِمَةٌ

وهكذا؛ فإن خلاصة ما يمكن أن يقال في مذكرات الشاعر العبوشي أنها احتشدت بالتاريخ في زخمه ونكهته المضمخة بعبير الانتماء الوطني والعروبي من خلال بنية سردية تحتفل بالنماذج في تشكلها الاجتماع وبالرموز في دلالاتها النضالية والإنسانية، وتكتظ بأنماط من البشر الذين يشكلون السواد مادة الحياة وقوام الخلق، ولكل دوره ومكانته ودلالته في نسيج السرد وتشابك خيوطه، وقد كان المكان ساحة تصطرع عليها إرادة الحق مع قوة الطغيان، فكانت سهول فلسطين وجبالها ووديانها وشواطئها ميادين هذا الصراع والتحرك على أديمها قوام الحركة وطريق الجهاد التي سلكها الشاعر في جهاده وفي مسيرته من أجل إحقاق الحق، وكان زمنها الكوني والتاريخي دفتي النهر اللتين حفتا بهذه المسيرة، وكان راوي الملحمة شاعرها بكلماته التي تحدو الركب إلى حيث المجد والخلود، تسري في عروقها روح وطني يحفزها الإباء والوفاء، جاءت لغتها تقريرية انفعالية مجازية مشهدية حافلة بالإيحاء تدون حقائقها بكل قسوتها أنا الشاعر تعبر عن وجدانها وجيشانها بكل عواطف النبل ونكران الذات.

الهَوامِشُ:

(١) يمنى العيد، "**السيرة الذاتية الروائية والوظيفة المزدوجة**"، مجلة فصول القاهرية "قراءات تطبيقية"، المجلد الخامس عشر، العدد الرابع، شتاء ١٩٩٧، ص١٣.
(٢) برهان الدين العبوشي، **فارس السيف والقلم**، الأعمال الأدبية الكاملة للشاعر (١٩١١ -١٩٥٥)، ص ٢١٦.
(٣) الأعمال الكاملة، (مرجع سابق)، ص ٦١٥.
(٤) نفسه، ص ٦١٥.
(٥) نفسه، ص٦٢٤.
(٦) نفسه، ص٦٢٢.
(٧) نفسه، ص٦٢٩.
(٨) نفسه، ص٦٤٠.
(٩) نفسه، ص٦٥٢.
(١٠) نفسه، ص٦٤٢.
(١١) نفسه، ص٦٦٠.
(١٢) نفسه، ص ٦٦٧.
(١٣) نفسه، ص ٦٤٧.
(١٤) نفسه، ص٦٧٢.
(١٥) نفسه، ص ٦٢٥.
(١٦) نفسه، ص٩٤.
(١٧) نفسه، ص٧٥.
(١٨) نفسه، ص ٨٥.
(١٩) نفسه، ص ١٠٠.
(٢٠) نفسه، ص٧٥٧.
(٢١) نفسه، ص١٧٩.
(٢٢) نفسه، ص ١٨١.
(٢٣) الأعمال الكاملة، ص٢١٥.
(٢٤) نفسه، ص ٦١٩.
(٢٥) محن جمال الدين، **العراق في الشعر العربي والمهجر**، دار الإرشاد، بغداد ١٩٦٥، ص٢٣٥.
(٢٦) محمد محمد حسن شراب، **معجم الحمايل والعشائر والعائلات والقبائل الفلسطينية وأعلام رجالاتها في الأدب والجهاد والسياسة**، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان ٢٠٠٢، ص٥١٣.
(٢٧) الأعمال الكاملة، ص٦٦٦.
(٢٨) نفسه، ص٦٦٦.
(٢٩) نفسه، ص٦١٤.
(٣٠) نفسه، ص٦١٥.
(٣١) يوسف وغليسي، **تحولات الشعرية في الثقافة النقدية العربية الجديدة**، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، م (٣٧)، ع٣، ٢٠٠٩، ص ١٠.
(٣٢) الأعمال الكاملة، ص٦٧٥.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية



احتفالات الزار في مصر: رواية شاهد عيان

ترجمة



أحمد إبراهيم الصيفي

باحث في تاريخ وتراث العصور الوسطى
مراسل وكالة وعد الثقافية
الشرقية – جمهورية مصر العربية

Nino Ejibadze

The Zār Ceremony in Egypt
BULLETIN OF THE GEORGIAN NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES, vol. 5, no. 2, 2011

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

نينو إيجيبادز، احتفالات الزار في مصر: رواية شاهد عيان/ ترجمة: أحمد إبراهيم الصيفي- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٢. ص ١٢٨ – ١٣٤.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

"دقة زار" أو فيما يعرف باللغة الرصينة طقوس الزار، والتي مازالت موجودة وذائعة الصيت في مصر حتي يومنا الحاضر، طقوس اعتقد البعض أنها تعالج الإنسان من العديد من الأمراض، وذلك عن طريق سلسلة كاملة من التعاويذ والتمائم والأهازيج والمديح لاسترضاء الجن إلى جانب مجموعة أخرى مماثلة من تلك الأعمال.

وكاتب هذا المقال كثيرًا ما كان يحضر احتفالات الزار وطقوسه، ويتعرف أيضًا على الأشخاص القائمين عليه وذلك أثناء إقامته في مصر في الفترة من سنة ١٩٩٦م وحتى ٢٠٠٦م، ومواد هذه المقالة تم الحصول عليها من الرواة المصريين والسودانيين ومن النصوص العديدة التي وضعها أولئك القائمون بهذه الاحتفالات والطقوس، ولقد تم الاعتماد على كلاً من الرواة وبالمثل علي بعض الدراسات في سبيل الحصول على بعض التفاصيل خصوصًا فيما يتعلق بأصول تلك الاحتفالات وانتشارها.

وجدير بالذكر؛ أن الأدب المتخصص لم يحتو على معلومات مفصلة حول هذه الطقوس والاحتفالات، وبالرغم من ذلك فإن الكُتَّاب المصريون قد رصدوا هذه الطقوس واضعين اثنين من الدراسات العلمية حول هذا الموضوع وتلك هي: دراسة (عادل العليمي: الزار وطقوس المسرح، القاهرة، ١٩٩٣م)، ودراسة (فاطمة المصري: الزار، القاهرة، ١٩٧٥م). وهذه المعلومات المتناثرة حول هذه الطقوس والتي في بعض منها كانت غير دقيقة، فإنه قد تم عرضها وتقديمها في مقالات علمية نُشرت في دوريات علمية على فترات متباعدة.

وكمظهر من مظاهر الفولكلور، فإن احتفالات الزار وطقوسه تميزت بالتنوع والاختلاف، وهذا المقال الحالي يرصد الزار في شكله وصورته في بدايات القرن الحادي والعشرين حيث كان يقام ويتم فيما يُعرف بمنطقة حدائق الاهرام hadāyiq el-ahrām في ضواحي القاهرة ، وبالمثل في بعض مناطق شمال الصعيد sa'īdi (صعيد مصر Upper Egypt).

المصطلح

يري البعض بأن كلمة الزار zār كلمة عربية مأخوذة ومستعارة من اللغة الأمهرية Amharic ومشتقة من كلمة جار Jar ، هذا وقد انتقل ذلك المصطلح وسلك طريقه من الحبشة إلى مصر والسودان. وفي نفس الوقت فإن جار Jar كان إلهًا رئيسيًا لهيكل الإله كوش Kush، إله السماء، والذي كان دومًا يتجلى في شكل آخر متحولاً إلى روحًا شريرة. ووفقًا للموروث والمعتقد الأثيوبي فإن هذه الروح كانت تقطن الأنهار، وقنوات المياه، وكذلك المياه الجارية، هذا إلي جانب قدرتها في جعل الإنسان مريضًا، ولا يتسنى إخراجه من الجسد سوى باستخدام التمائم والتعاويذ. وبدقة فإن تلك الطقوس صارت شكلاً من أشكال احتفالات الزار، وبداية من سنة ١٨٦٠م صارت تلك الطقوس مترسخة في مصر وذلك من خلال الجواري السودان والأحباش.

الجن والأسياد

والركن الأساسي للزار يتجسد في الاعتقاد فيما يُدعى بالجن، والأسياد، والأرواح، والعفاريت والتي هي موجودة بالفعل، وفي حالة إذا ما أثار البشر حفيظتها، وأغضبوها فإنه بمقدورها أن تقتص منهم وتعاقبهم سواء بالمرض، أو بسوء الطالع. وفي ثقافة الزار فإن وجه الاختلاف بين الجن والأسياد يتمثل في أنه في المعتقد والموروث الشعبي المصري؛ الجن هي أرواحًا شريرة ينطوي على غضبها نتائج كارثية مهلكة للإنسان، في حين كانت الأسياد أسهل انقيادًا لهم

واحتمالية أن تتوافق معهم واردة، ونتيجة لذلك يمكن أن يعالج الفرد المصاب.

أكدت لي إحدى ممارسات الزار في القاهرة وهي السيدة أم سامح Umm Samih ومن قابلتها في سنة ٢٠٠٤م، كانت تبلغ من العمر ثلاثة وخمسون عامًا؛ وجهة النظر الشائعة والمتداولة في أن أصل جملة عدد الجن والأسياد هي أربعة وأربعون جنًا وسيد. وتذكر أيضًا أنه يمكن للجن والأسياد أن تغضب على البشر إذا ما اقترف الأخير سلوك معين: مثلاً إذا أنكر أحد الأشخاص بوجودية تلك الأرواح، أو أن يلقي شيئًا ما على الأرض في الظلام، أو يسير في مكان قذر، أو أن ينام بمفرده ..... إلخ.

ووفقًا لممارس آخر لهذه الطقوس وهو أسامة Usama والذي ذكر أن الجن يمكن أن تغضب على أي شخص إذا ما قام الأخير بضرب الجن أو نسله من غير قصد بإلقاء أي شيء في الظلام (حيث يُعتقد أن الجن يكون متمثلاً في الظلام). وبناءً على ذلك يجب على الشخص قبل القدوم على مثل هذا الفعل، أن يتعوذ دائمًا بهذه العبارات قائلاً:

بسم الله الرحمن الرحيم bismi-l-lāhi-r-rahmāni-rahīm ، أو يقول:- أعوذ بالخبث والخبائث (أعوذ بالهوابط والهابطات) ūzu bil-hawabit wal-habitat ، وهذه النماذج عن ترديدها تؤكد ذلك، وهذه النماذج مغايرة للأدب العربي الذي لم يعتاد مثل هذه النماذج واللهجات. ولكن هذه الأشكال الأدبية عادةً ما توجد بالحوار أو الحديث وذلك عند الاستشهاد بالقرآن الكريم. لذلك فهذه الوسائل المستخدمة في كيفية تخيل الاعتقاد الشعبي المألوف سواء في الجن أو بالمثل في الدين فإنها بدقة وسائل متصلة ومرتبطة بمجموعة من الأفكار.

وتضيف السيدة أم سامح Umm Samih - السابق ذكرها- بأنها لم تكن تفضل تلك الأغنية التي كانت تبتهل استرضاءً للأسياد المسيحيين، والتي كانت تُعرف بالست الكبيرة as-sit-al-kibīra (السيدة الكبيرة نفسها كانت قرينة للقديسة مريم العذراء St.matr)، وتروي أم سامح Umm Samih في ذلك أيضًا، أن السيدة مريم ذات مرة كانت تسير بمفردها في الظلام، فشاهدت إمرأة متلفحة بالسواد من رأسها حتى أخمص قدميها، فجأة جاءت قوة كبيرة حركتها رأسًا على عقب ووكزتها ووخزتها في رأسها، وطرحتها أرضًا، وعندما عادت مريم إلى رشدها مرة أخرى، فإن وجود تلك السيدة قد تبدد ولم يعد مرئيًا، ومنذ ذلك الحين كانت الست الكبيرة as-sit-al-kibīra هي سيدتها (أي سيدة مريم وقرينتها). وتعتبر السيدة أم سامح Umm Samih تلك الأغنية من أكثر القصائد المفضلة الأن والتي تؤدى وتُغنى من أجل استرضاء واسترقاق سيدتها وقرينتها.

ويعتقد أولئك القائمون على احتفالات الزار zār وطقوسه، بأنه في عالم الأرواح يوجد هناك كهنوت، كما أن لديهم عائلات وأسرات أيضًا مثل: السلطان الأحمر as-sult ān –al-ahmar ، والست الكبيرة as-sit-al-kibīra ، وهما الزوج والزوجة وكلاهما رأسًا للكهنوت. وفي نفس الوقت فإن الصفة (الدينية) المسيحية الكاتدرائية لهذه الفكرة في العالم الإسلامي قد انتهكت ودنست وخصوصًا في مسألة الأسياد؛ فالست الكبيرة as-sit-al-kibīra كانت من أكثر الأرواح قوة من زوجها. كما أن ابنتهما روكوس الصغيرة rukūš هي جنه وغضبها يفضي إلى الموت. كذلك فإن لكل من الجن والأسياد أشياء وقرابين وذبائح تقدم لهم، فعلى سبيل المثال: يجب تقديم كلاً من الشموع والدجاج والديوك الحمر إلى السلطان الأحمر as-sult ān –al-ahmar.

وبين الجن، والأسياد أنفسهم يوجد تقسيمات: فهناك الأسياد البدوية Bedouin sayid (العربي al-arabi)، والروح الإثيوبية Ethiopian spirit (البصير Basir)، والصيني Chinese (الصيني as-sini)، والمسيحي Christian (دير النصارى dayir an-nasari)، وسيدة البحر (البحرية al-bahareya) وهي على شكل هيئة السمكة وتعيش في المياه، وأبو روايح abu-rawayih والذي يطلب كمية كبيرة من العطور، والسيد الطبيب "المداوي" Doctor-sayid (الباش حكيم hakimbasa)، ولوليا Luliya أخت الروح الإثيوبية بصير Basir، وهي دومًا تبحث عن الملابس الملونة المعدة للزواج، وأخيرًا زوج من الأرواح وهما ستي وسيدي sitt wasidiأي سيدة ورجل.

ومن الجدير بالذكر؛ بأن السيدة السابق ذكرها هي نفس فاروق Faruk وزوجة، وهي نفس الملك والملكة، وكذلك هاروت وماروت Harut wa Marut وهما ملائكة ورد ذكرهما بالقرآن وهؤلاء الذين تولوا القيام بتحديد أشكال وأسماء الأسياد، وهي كالاتي:-

- القرينة al-qarina وهي الجن التي تكون في خصومه مع الأطفال المولدين حديثًا، فتقتلهم أو تأكلهم.
- أبو الجندي abu-l-gindi وذلك يذبح له خروف رمادي اللون.
- الناري an-nari المتوهج؛ وفي ذلك فإن الشخص الذي تنتابة الهواجس ينصح بعمل زارًا له وخلال الزار يمسك قطعتين من الورق ثم يحرقها.
- أمير الحاج amir-al-hagg وهو الذي يقتل الحجاج.
- باندوه banduh ويطلب من الشخص المريض أن يأكل له خصي أغنام نيئه.
- الجمال al-gamal وفي ذلك فالشخص الممسوس يجب أن يضرب نفسه بالكرباج (السوط) حتى يفقد وعيه.... إلخ.

وأسماء تلك الأسياد sayids السابق ذكرها تم الحصول عليها من الرواة المصريين والسودانيين في مناطق مختلفة في مصر، والتي في بعض منها قد تم توثيقه في الأدب المتخصص.

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية. ISSN: 2090 – 0449

أشكال الزار

تعددت أنواع الزار وأشكاله في مصر، فهناك ثلاثة أنواع رئيسية للزار وهي: السوداني، والمصري، والصعيدي، إلي جانب نوع آخر يعرف بأبو الغيط abu git أو الغيطانية al gitaniyya . والنوعين الأخيرين فإنهما ذات أصل مصري مترسخ، وتتباين تلك الأشكال في فروق بسيطة ولكن يبقى الدافع الرئيس لتلك الأشكال وقوامها وطريقة الاحتفال بها متشابه جدًا. وفي الماضي كان هناك نوعًا رابع للزار يُعرف برانجي rangi وكان يتم مثل سابقيه.

والسمة المميزة للزار السوداني عن سابقيه تتمثل في اقترانه بالآلات الوترية الإيقاعية، حيث تعد الطنبورة هي الآلة الوحيدة في ذلك الزار، وهي عبارة عن ألة وترية شعبية، لذلك أحيانًا ما يشار للزار السوداني بزار الطنبورة Tambura zar . أما بالنسبة للزار الصعيدي فإنه مقتصرًا على النساء فقط، ولكن بعض العازفين ربما كانوا من الرجال، ولذلك يُحظر على الرجال حضور مثل هذا الزار أو عمله والقيام به لرجل.

أما زار أبو الغيط Abul-git (هناك اتفاق أنه في شمال غرب مصر)، وهو أحد أشكال الزار فهو من أحد الطقوس المصرية الخالصة وأكثرها دينية. حيث يتم فيه مخاطبة الأولياء وابتهال القصائد لهم. وفي الزار فإن هذه الأسماء المقدسة تؤدي نفس الوظيفة كأسماء للأسياد أنفسهم، وفي هذه الحالة فالقائمون علي الزار جميعهم من الرجال.

وقد تفاوتت مدة الزار، فمنه ما هو يومي فيما يُعرف باليومية yammiyya ومنه ما يستمر لمدة تتراوح من خمسة إلى سبعة أيام، ومنه المخصوص mahsus والذي يتم عمله لشخص معين، ومنه الجمعية el-gama-eyya وهو يتم عمله لعدة من الأشخاص.

الكودية وجماعة الزار

الكودية kodiya ؛ لقب يُعرف به ذلك الشخص القائم على احتفال الزار، علاوة على ذلك فإن غالبية الكوديات kodiyas كن نساء في حين شاركهن بعض الرجال في هذا اللقب، ذلك اللقب كان بدوره يشير أيضًا إلى الشيخة sheikness أو للشيخ sheikn إشارة إلى ذلك الرجل. وهذا الشخص بدوره كان قد ورث هذه المهنة وتعود عليها بشكل طبيعي في طفولته.

وهؤلاء الكوديات غالبًا ما تفاخرن بأصلهن السوداني وأنهن ترعرعن في أسره مشبعة بتقاليد الزار والتي كانت تصبغ مهنتهم وحرفتهم بإقناع من نوع خاص. وغالبًا ما كن يدعون أنفسهم ببنات الطيب (بنات البخور banat-el-buhur) حيث يعد البخور واحد من العناصر الملازمة للزار، والكودية أيضًا هي الشخص نفسه الذي يملك اتصالاً مباشرًا مع الأسياد والجن فهي تراهم وتتحدث إليهم أيضًا.

وكان ترسيم الشخص ككودية يتم في احتفال خاص يُعرف بربط الحزام rabt-el-hizam وفي ذلك الاحتفال، فالشخص الذي يرغب في أن يصبح كودية يتوجب عليه القيام ببعض الاختبارات وأداء القصائد الغنائية ابتهالاً واسترضاءً لكافة الأسياد إلى جانب القيام بكل التفاصيل الأخرى، وعندئذ تتراءى له الأسياد في ذلك الزار.

وبعدئذ تتحرى النساء المتمرسات على ذلك إذا ما كانت تلك الأشياء قد تمت كما ينبغي أم لا. وبعد ذلك تقوم بوضع حزام خاص حول خاصرة الشخص المختبر، ومنذ تلك اللحظة فإن الشخص قد أصبح كودية. وعن طريق الكودية كانت الأرواح تطلب بعضًا من القرابين والعطايا والتي تتدرج وفقًا لحالة الأسرة المادية، فربما تكون دجاجة، أو حمامة، أو حتى جمل، وبعد أن تقوم الكودية بتحديد ميعاد الزار تتولى أسرة الشخص المريض مسئولية الإعداد للزار.

تساعد الكودية في احتفال الزار جماعة من الأفراد وهم على النحو التالي ذكرهم:

١- العروسة / الأوديا odiya: وهي المساعد الأساسي للكودية، وهي التي تحفظ عن ظهر قلب كافة القصائد الغنائية في استرضاء كافة الأرواح، وربما يُلقى على عاتقها مسئولية ذلك الاحتفال برمته، ولكن على خلاف الكودية فليس بمقدورها الاتصال مباشرة بالجن والأسياد.

٢- الصنجق sanjaq: وهو القائم بالاحتفالات في الزار السوداني. ومثله مثل العروسة (الأوديا odiya) والصنجق لا يمكنه التواصل مع الأرواح.

٣- الدقاقين daqqaqin في الزار المصري: وهن لا يشاركن الرجال، وتتمثل مهمتهن في قرع الآلات الإيقاعية بالعصي الحديد، تلك الإيقاعات يجب أن تتسم بالقوة حتى تكون ذات تأثير قوي وفعال على المريض. وكنت شاهدًا عيان حيث رأيت بأم عيني كيف مزق الجلد المفترش والمفرود فوق الموائد من جراء تلك الإيقاعات القوية.

٤- الساتري satri: وهو لاعب (عازف) منجورا mangoura والمنجورا هي آلة موسيقية عبارة عن حوافر بعض الماعز معلقة فوق الجلد حيث يتم تثبيتها على حزام من الجلد السميك. وهذا الشخص يقوم بوضع هذا الحزام حول خاصرته ويبدأ في تغيير الإيقاعات وفقًا لحركة الخاصرة حيث يصدر منها صوت يشبه الصلصلة بالأجراس.

٥- رجل الطنبورة tambura man وهو عازف آلة الطنبورة الوترية.

الزار وطبيب الأمراض

ووفقًا لما ذكرته السيدة أم سامح umm samih يوجد زار للأمراض، وكذلك يوجد طبيب لها، فإذا توفر لأحد الأمراض طبيبًا يصبح الزار بلا جدوى في علاجه والعكس صحيح، فعندما يعجز الطبيب عن علاج أحد الأمراض يصبح الزار الملاذ الوحيد لذلك، وتشمل أمراض الزار: الأمراض العصبية، والأمراض النفسية، وعدم

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



الإنجاب، والصداع، وأمراض العمود الفقري، والحد عن الحركة ....إلخ. كما يقام الزار أيضًا للفتاة الشابة التي لم تتزوج، وأيضًا للنساء متكرري الإجهاض أو عندما تلد جنينًا ميتًا، أو أطفال مرضى.

لغة الزار

في مصر تتم طقوس الزار في المقام الأول باللهجة المصرية المحلية للسكان المحليين، ولكن بعض الترانيم والتراتيل التي تؤدي لبعض الأسياد كانت تتم بلغة أخرى. وفي قاموس الفولكلور لعبد الحميد يونس نلاحظ ما يُعرف "بلغة الزار" والتي تعتبر لغة سرية غامضة لا يعلمها سوى جماعة الزار. والقائمون على الزار وهم معرفون جيدًا لدى هذا المؤلف نراهم يتجنبون التحدث بشأن هذا الموضوع ويرفضون أية محاولة لتفسير بعض العبارات الغامضة عن العربية.

حتى وعندما يتم الزار باللغة العربية وباللهجة المحلية فهناك بعض المصطلحات غير المعروفة لمثل هؤلاء الذين لم يألفوا مثل هذه الطقوس ومن ذلك:

أ- بيت الزار bet-az-zar وكلمة بيت bet (منزل . بالعربية). وكمصطلح في تقاليد الزار فإنه يشمل احتفال الزار بأكمله. كذلك فإن (بيت الزار تلت أدوار bet-az-zar-talat adwar) تعني أن بيت الزار يتألف من ثلاث طبقات وهو يختلف باختلاف أنواع الزار الثلاثة الموجودة.

ب-التحجيب ithajiab / ithaggab، وهو لفظ مشتق من كلمة حجاب hijab / higab، وهي في الزار مجموعة من التعاويذ والتمائم، وهي تُشير إلى "الحصول على حجاب، أو ارتداء أحد الأحجبة" وهذه الكلمة تعني في اللهجة المصرية أن المرأة بدأت في ارتداء الحجاب hejab فهو قاعدة مؤكدة عند النساء المسلمات.

ت- الحضرة hadra تعني منتظم (أسبوعي)، وهي نوع من الزار، وهذه الكلمة عادةً ما تعني في العربية "الحضور" ..... إلخ.

التمائم والتعاويذ

منذ زمن والتعاويذ والتمائم القديمة منتشرة ورائجة وذات أهمية كبيرة في العالم الشرقي، ففي مصر انتشرت التمائم والتعاويذ منذ فترة مصر القديمة وبقيت حتى يومنا الحاضر، وهناك تعاويذ مناسبة للزار؛ فأي شخص يعيش في مصر ليس لديه أدنى شك يُذكر من أن المصريين قلما يرتدون الحلي والمجوهرات من الفضة وذلك بالمقارنة مع تفضيلهم لمثيلاتها من الذهب. فبالنسبة لأي سيدة مصرية فالذهب لديها يعني استثمار لرؤوس الأموال، ولكن فيما يتعلق بتمائم الزار فهي تصنع من الفضة وهي بالمثل مقبولة ومستحسنة في تقاليد بعض الأشخاص الآخرون.

وفيما يلي بعض أشكال التمائم والتعاويذ فمنها: الأساور، والخلاخيل، والدلايات .... إلخ. وقد لاحظ الكاتب اسشيشنرل Aschienerl أن في مصر بعض التمائم المصنوعة يدويًا وغير مدموغة، وأنها ثمينة والتي "تفي بوظيفتها". كذلك فلقد كان الخرز الملون والمزخرف وقصاصات القماش أيضًا تستخدم كتمائم فقد كانت تستخدم بغية تزيين أدوات الزار مع فكرة أن تلك الأشياء الملونة تجتذب الأرواح وتستميلهم بعين الرضا تجاه البشر.

الاحتفال والتجلي (النشوة)

وهدف الزار هو وضع الشخص المريض في حالة من التجلي والنشوة، وإذا ما حدث ذلك فإن الأسياد سوف تدخل جسده مؤقتًا ويروي أحمد طه Ahmed taha (وعمره يبلغ حوالي ٥٥ عامًا، وهو لم يكن يعرف عمره الحقيقي) في أنه في الوقت الذي يتحدث فيه الشخص المريض بشكل غريب وبصوت غير مألوف، فالأسياد هي التي تتحدث من خلاله. ويعقب تلك النشوة أو هذا التجلي نوبه من الصراخ.

وإذا ما تردد شخص على الزار فإنه يلزم ويجبر "أن يصبح اسمه مدرج في جماعة الزار لعدة أمور منها أن يتردد كثيرًا على ما يُعرف باسم الكرامة karama وهي شعيرة وطقس أدنى مرتبة من الزار، وفيه يتم فقط تقديم الأطعمة والأشياء المختلفة للأسياد، ومنها أن يؤدي شعائر الزار فيؤدي شعائر الزار لنفسه وإلا ستغضب الأرواح منه. وفي ذلك الوقت تتم دعوة أقرب أقارب وأصدقاء الأسرة على أطباق الحلوى والجوز إضافة للأطباق المتنوعة. وفي المقابل فإن هؤلاء الزوار والذين يدعون بـ"الحبايب" habayib (أقرب الأصدقاء) أو الشهود suhud، والذين يحضرون زار المريض فإنهم محببون وأوفياء لهواها أو لهوائهم وميولهم المفاجئة.

وتبدأ طقوس الزار فيما يُعرف بالفاتحة fatiha حيث يؤكد بعض الباحثين تأثير تلك الفاتحة fatiha (سورة الفاتحة) في القرآن الكريم. وتنطق أم سميح الفاتحة التالية:

Sid Ibrahim ad-dasu'I, sid ' izz er-riggal, al-hidr war-riyyas wal-mursi abul-'abbas , yihdu d-duhhan wyidduki l-'afiyya wal-burhan ,biha '' gahid an-nabi ' ale s-salat wa afdal es-salam , bet ez-zar , bet mamma watba'u , u,rum nagdi watba'u , yusef watba'u , abu danfa watba'u al wazir watba'u , al-'arabi watba'u , as-sultan el-ahmar ,dir en-nasari , bet al-habas , as-sittat : sadeyya hanim , al-bahareyya , ana ' arit al fatiha bil-amana .

"سيدي إبراهيم الدسوقي، وسيدي عز الرجال، والخضر، والريس، والمرسي أبو العباس، يخدوا دا الدخان، ويدوكي العافية والبرهان بيها"، جاهد النبي، عليه الصلاة وأفضل السلام. بيت الزار، وبيت الامامة وأتبعها، وروم نجدي وأتباعه، ويوسف وأتباعه، وأبو دنفا وأتباعه، والوزير وأتباعه، والعربي وأتباعه، والسلطان الأحمر، ودير النصاري، والستات: السيدة هانم، والبحرية. أنا قريت الفاتحة بالأمانة".

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية



والقصائد الغنائية التالية تقوم الكودية بغنائها إلى أحد الأسياد أو للعديد منهم، وذلك مع بقية أفراد فرقتها بصحبة الآلات الإيقاعية (وأحيانًا بصحبة آلة الطنبورة)، وهذه الأغاني تبتهل استرضاءً للأسياد، ومثال على ذلك تُغني السيدة أم سامح umm samih واحدة من قصائدها إلى العربي al'arabi قائلة:

Sallit fil haram 'ala l-bet

صليت في الحرم، على البيت.

Wsallu 'ala l-"arabi muhammed .

وصلوا، على العربي محمد.

Ya ' arabi ya zin , ya kahil al 'en .

ياعربي يازين، ياكحيل العين.

Wsallu 'ala l-"arabi muhammed .

وصلوا، على العربي محمد.

Ya nur in – nur , ya baheyya h-nur .

يا نور في النور، يا بهي النور .

Wsallu 'ala l-"arabi muhammed .

وصلوا، على العربي محمد.

da ' albi twalla ' biziyzet er-rasul .

دا قلبي اتولع، بزيارة الرسول.

Wsallu 'ala l-"arabi muhammed .

وصلوا، على العربي محمد.

Ya 'arabi ' uruban , halwa l-hialeyya .

يا عربي، العربان، يا حلوة يا حليلة.

Da zair nabina Muhammad elli yizayyin el-kufeyya .

دا زاير نبينا محمد اللي زاين الكوفية.

Ya 'arabi ' uruban , halwa l-hialeyya .

يا عربي، العربان، يا حلوة يا حليلة.

Ya seyih el –'abila ya ' arabi .

يا شيخ القبيلة، يا عربي.

Da zayir nabina l-arabi .

دا، زاير نبينا العربي.

Ya sidi , warudu ' aleyya .

يا سيدي، ورودوا عليا.

Ya seyih el –'abila ya ' arabi .

يا شيخ القبيلة، يا عربي.

Da zair nabina l-arabi .

دا، زاير نبينا العربي.

da ' awayidak sanaweyya ya 'arabi,

دا عوايدك السنوية يا عربي.

Ya seyih el –'abila ya ' arabi .

يا شيخ القبيلة، يا عربي.

Zayir nabina ya badawi .

زاير نبينا يا بدوي.

<u>والقصيدة الثانية تبتهل إلى سلمى إحدى الأسياد الإناث وهي كالتالي:</u>

a , ya salma , ya salima.

يا سلمي، يا سليمة.

ra'iyat el – ganam , ya saluma .

يا راعية الغنم، يا سلامة.

seyih el –'arab ya saluma .

شيخ العرب، يا سلامة.

ya zina ya 'arabiyya .

يا زينا، يا عربية.

seyihat el arab ya salima .

شيخة العرب، يا سليمة.

ya helwa sayilla ra haya .

يا حلوة شايله رحايا.

da liki hadaya ya salima .

دا ليكي هدية يا سليمة

ya helwa , wihalli kalami – su'alik ya salima .

يا حلوة دا محلي كلامي. سؤالك يا سليمة.

enti salima , danti salima .

أنتي سليمة، دا أنتي سليمة.

ya 'arabiya , danti bidaweyya .

يا عربية، دا أنتي بدوية.

labsa huzam , da mihalli huzami .

لابسة حزام، دا محلي حزامي.

salam ' aleki ya bidawyya .

سلام عليكي يا بدوية.

ya marhaban biki ya ' arabeyya .

يا مرحبا بيكي يا عربية.

ya marhaban biki enti l-bidaweyya .

يا مرحبا بيكي أنتي البدوية.

ya saluma , d –daya l-arabeyya .

يا سلامه، دا داية العربية.

ya marhaban biki enti ' bidawe'yya .

يا مرحبا بيكي إنتي البدوية.

وهنا يوجد نوع من التورية، فاسم سلمى salma هو اسم مشتق من نفس أصل سليمة salima والتي تدل على "صحة البنية"، لذلك فإن سليمة salima تعني رقيق وهي تصغير لاسم سلمى salma. وعلى الجانب الآخر فإنها تدل أيضًا على "صحة البنية". وهذه القصائد التالية فهي مكرسة لأكثر من سيد من الأسياد مثل:

da 'ala mamma .

دا على الإمامة.

samah ya amamma .

سامح يا إمامة.

wa 'alek ya rumi .

وأوقولك يا رومي.

dal – basa nagdi .

دا الباشا نجدي.

دورية إلكترونية. مُحكمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



كذلك فإن توازن وتناغم إيقاع تلك الآلات الإيقاعية كان أكثر سرعة وتعجل، حيث كان العازفون يقتربون من الشخص والذي هو نفسه في حاله نوبه من الرقص، وهي في العادة حركات متناغمة متناسقة بسيطة، وكذلك فإن العازفين كانوا يقرعون تلك الآلات بعصي من الحديد وذلك في آذان ذلك المريض الراقص. ثم بعد ذلك ينفصم ذلك التناغم والتوازن، ويعزف كل عازف بإيقاعه الخاص والمختلف بطبعه عن الآخر، وبدقة في الوقت يجب أن يسقط المريض مغشيًا عليه وهذا ليس صعبًا للغاية على اعتبار ما ذكرناه آنفًا. وفي نفس الوقت يذبح طائر أو حيوان. وإذا كان ذلك الطائر صغير الحجم، فإنه يذبح فوق رأس المريض. أما إذا كان ضخم الحجم فإنه يذبح ويراق دمه، ومن ثَمَّ يغمر(يمرمغ) الشخص المريض في دمه.

وتذكر بياضة أحمد طالب biyada ahmed tilib (وبلغ عمرها ثمانية وأربعين عامًا، وذلك في سنة ٢٠٠٥) أنه يجب ألا تغير الملابس الملطخة بالدماء وأن يظل الشخص المريض مرتديًا لها لعدة أيام تتراوح ما بين خمسة إلي سبعة أيام، وذلك كله وفقًا لأوامر الكودية ولا أحد يمكنه الدخول لها أو له (أي الشخص المريض)، سوى ممرضة واحدة والتي تقدم له الطعام في صمت. وبعد انتهاء أجل الزار فإنه بذلك يكون قد انتهي الأمر تمامًا، وعندئذ يتم الاحتفاظ بالملابس الملطخة بالدماء كأغراض ثمينة.

هذا ويحظر القيام بالزار واحتفالاته في شهر رمضان المبارك، ويذكر المغربي almagrabi أنه لا يقام الزار في ذلك الوقت وبالمثل في أثناء الأعياد والمواسم الدينية "فنحن نترك الأرواح بمفردها، ونجلس مع أنفسنا"، وإذا ما أصيبت الأسرة بأمر أو بمصيبة فإن الزار لا يقام في تلك الحالة".

والسؤال الذي يطل برأسه هنا في هذا المقام وخصوصًا فيما يتعلق بالزار وهو؛ هل يؤدي الزار ويتضمن أية نتائج جلية؟ ما يصدق القول عليه في الواقع أن الزار أحيانًا يُشعر الشخص المريض ببعض الراحة. ويذكر الباحث بهمان behman في دراسته أن الزار فعال ومؤثر في حالتين:

أولهما:- إذا كان أحد الأمراض ذات طبيعة سيكولوجية نفسية، ومثال على ذلك يسرد الباحث قصة الفتاة التي انفصمت وفشلت خطبتها أكثر من مرة. هذا بدوره ما جعل الفتاة تعتقد في غضب الأسياد عليها مما قادها إلى حالة من الفتور. وفي حالة مشابهة فإن إجراءات الزار توضح امتلاكها علاجًا لحالة من الخلل العقلي الذي أصاب تلك الفتاة.

وثانيها:- إذا كان المرض عضويًا وتتمثل أعراضه في الألم، فإن حالة الإغماء التي تعقب الزار تؤدي لحالة من اللاوعي والفقدان الحسي وتخفيف الألم مؤقتًا، وأخيرًا والشيء بالشيء يذكر، فقد يؤدي الزار إلى حالة من التسكين الزائف للمرض مما يجعل المريض لا يستشير الطبيب في حالته في حين يتطور المرض بشكل سيئ.

خاتمة

وفي النهاية يمكن أن نعزو وجود الزار في مصر إلي سببين رئيسين وهما:

(١) أن بعض طبقات السكان في مصر ظلت محتفظة ببعض معتقداتها الخرافية حتى يومنا الحاضر. فأحد الفقراء المصريين ويدعى حمدي hamdi اعتقد بوجود كنز مصري قديم مدفون في أساس منزله، بل والأدهى من ذلك أنه عقد عزمه ونيته في العثور عليه. وتجدر الملاحظة في هذا الشي؛ أنه قد يحدث في الواقع وقت حفر بعض أساسات المنازل أن يتم اكتشاف بعض الأغراض الذهبية الصغيرة. والتي يقوم المتحف بشرائها. ووفقًا لهذا المعتقد السائر قام ذلك الفقير المدعو حمدي hamdi بالحفر في أساس منزله وبذل جهد لابأس به ولكنه بلا جدوى، فلم يجد بحثه في شيء لذلك اعتقد بأن العفاريت afarit مثل الأرواح والشياطين فقد أخفت ذلك الكنز، ولهذا قام ذلك الفقير ببذل أربعة عشر ألفًا من الجنيهات المصرية في شكل كرامات وعطور وقرابين، ولذلك استهزئ به الجيران ودعوه بالساذج قائلين: بأن الجن لو رغبت أن تظهر الكنز له لأظهرته ولما جعلته ينفق المزيد من المال. وعلى النقيض من ذلك فإنهم يعتقدون أيضًا بوجود الكنز وفي وجود الجن وقدرتهم على الإنسان.

(٢) تميز النساء في المجتمع الإسلامي بوضع خاص، فالزار بالنسبة لهؤلاء أصبح من وسائل إدخال بعض التنافر في البناء الديني، ففي الزار يتم انتهاك حرية بعض الأوامر الدينية. فالنساء الذين يقام لهن الزار تتخلص مؤقتًا من عملها المنزلي، ويحدث في كثير بأن تطلب الأرواح بعض الحلي والمجوهرات، أو تقول بأنه لا يجب على المرأة ألا تقوم بأحد من واجباتها، ولهذا كان الزار مصدر جذب لهؤلاء النساء.

ناهيك عن حقيقة أن الزار وبالمثل الأفراح والأعياد والتي كانت بمثابة وسائل لاجتماع واحتفال النساء والتي لا يدانها ولا يعارضها في ذلك اعتقادات الرجال أيضًا. ومن الصعب القول عن ماهية الزار المصري في الحقيقة ؟ هل هو المعتقد الحقيقي أم الكاذب؟

وفي الحقيقة فالشخص الذي يدفع مبالغ ضخمة من المال نظير هذا الزار فإنه ربما يعتقد في قوة وقدرة هذه الأرواح على أرض الواقع، ولكن مسألة إذا ما كانت الكودية نفسها تدخل في اتصال مع الجن والأسياد من عدمه، ودخولها في حالة اتصال معهم يعتمد على مدى مصداقية الكودية وإخلاصها الشخصي وهذه المعلومات غير متاحة لنا كغرباء.

وعلي نحو كافي، فالحكم الشعبي على الزار منذ القرن التاسع عشر وحتى يومنا الحاضر هو ميراث الجهل والأمية التي حيرت الناس. وكانت قد انتشرت تلك الطقوس سريعًا في مصر لذلك قامت الحكومة بإعداد لجنة خاصة لدراسة هذه الطقوس وتوضيح أين يكمن خطر تلك الظاهرة. ونرى أيضًا إيما المصرية ayima

ISSN: 2090 – 0449

masriyya وحدها قامت بدعوة ممارسي الزار zar والقائمين عليه إلى صالونها الأدبي (وللعلم كان حفيد تلك السيدة مولع باحتفالات الزار ويحضرها دائمًا بصحبة حصانه في منطقة حدائق الأهرام hadayiq (elaharam.

هذا رأي رسمي. أما بياضة أحمد طالب biyada ahmed tilib تذكر بأن الزار جهل، وأن الكوديات ماهي إلا مجرد محتالات، ومع ذلك وحتى ولو قال الجميع في مجمله بأنهم يدينون الزار ويرفضونه، فإنهم يتخفون سرًا ويذهبون إلي الكودية كي تجد حلاً لمشاكلهم الشخصية.

مصادر ومراجع الدراسة

١- القرآن الكريم.

٢- عبد الحميد يونس: معجم الفولكلور، لبنان، ١٩٨٣.

٣- فاطمة المصري: الزار، القاهرة، ١٩٧٥.

4- F. Behman (1953), The Zar in Egypt. Unpublished, project for the Bachelor’s degree, Cairo.

5- S. Weeks (1984), Silver Zar Amulets, «Cairo Today», February.

6- S. M. Kenyon (1999), The Case of the Butcher’s Wife, Spirit Possession Modernity and Power in Africa.

7- P.W. Schienerl (1983), Amulets in Modern Egypt, «Ornament», 6, no 4.

8- Ādil al-‘Ālīmī (1993), az-zār wa masrah at-tuqūs. al-Qāhira (in Arabic.(

9- N. Ejibadze (2008), Egyptian Arabic. Texts, Dictionary. Tbilisi (in Arabic).

10- N. Ejibadze (2010), Zaris rituali egvipteshi [The Zar ritual in Egypt], Tbilisi (in Georgian).

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية

الاستغلال السياسي لبدعة المولد النبوي



رأفت صلاح الدين

مدير تحرير
مجلة قراءات إفريقية

اتفق المحققون[١] أن أول مَنْ احتفل بهذه البدعة هم العبيديون المنتسبون زورًا وبهتانًا لفاطمة "رضي الله عنها"، وذلك في سنة ٣٦١هـ على يد المعز لدين الله - وهم في الحقيقة من المؤسسين لدعوة الباطنية، فجدهم هو ابن ديصان المعروف بالقداح، وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق، وكان من الأهواز وأحد مؤسسي مذهب الباطنية، وذلك بالعراق، ثم رحل إلى المغرب، وانتسب في تلك الناحية إلى عقيل بن أبي طالب، وزعم أنه من نسله، فلما دخل في دعوته قوم من غلاة الرافضة، ادعى أنه من ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، فقبلوا ذلك منه، مع أن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق مات ولم يعقب ذرية، وممن تبعه: حمدان قرمط، وإليه تنسب القرامطة، ثم لما تمادت بهم الأيام، ظهر المعروف منهم بسعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون بن ديصان القداح، فغيَّر اسمه ونسبه وقال لأتباعه: أنا عبيد الله بن الحسن بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق فظهرت فتنته بالمغرب. ودولة العبيديين قامت سنة ٢٩٨هـ وقد مهد لقيامها داعية إسماعيلي يدعى أبو عبد الله الشيعي وحشد لنصرتها قبيلة (كتامة).

وظلت هذه الموالد عند بني عبيد في مصر وبعض الشام، إلى أن انتهت دولتهم، وورثها مَنْ كانوا بعدهم، ولا يعرفها بقية المسلمين في شتى البقاع، بل أنكروها ولم يقبلوها تكملة القرن الرابع وطيلة القرنين الخامس والسادس؛ إذ انتقلت عدوى هذه الاحتفالات في أوائل القرن السابع من مصر إلى أهل إربل في العراق، نقلها شيخ صوفي يدعى عمر بن محمد الملا، وأقنع بها ملك إربل في العراق أبا سعيد كوكبري، ثم انتشرت بعد ذلك في سائر بلدان المسلمين، بسبب الجهل والتقليد الأعمى، حتى وصلت إلى ما نشاهده في العصر الحاضر من مظاهر احتفالية كبيرة ومتنوعة في سائر أرجاء العالم الإسلامي. إذًا كان الهدف الرئيس من إحداث هذه الموالد هدفًا سياسيًا لتثبيت حكم بني عبيد، ولم يكن لمحبة النبي (ولا لمحبة آل بيته فيه أي نصيب).[٢]

أولاً: مظاهر الاحتفال وإطارها السياسي

مع مرور الزمن بدأت تقنن هذه الطقوس حتى وصلت إلينا مظاهر متكاملة، تشمل الأمور العبادية – طبعًا المبتدعة – كما تشمل الدنيوية من أكل وشرب ولهو...الخ.

يقول الأستاذ محمد رشيد رضا تعليقًا على هذه الطقوس: "أن المسلمين رغبوا عما شرع الله إلى ما توهموا أنه يرضي غيره ممن اتخذوهم أندادًا وصاروا كالإباحيين في الغالب فلا عجب إذا عم فيهم الجهل، واستحوذ عليهم الضعف، وحرموا ما وعد الله المؤمنين من النصر لأنهم انسلخوا من مجموع ما وصف الله به المؤمنين، ولم يكن في القرن الأول شيء من هذه التقاليد والأعمال التي نحن عليها، بل ولا في الثاني، ولا يشهد لهذه البدع كتاب ولا سنة، وإنما سرت إلينا بالتقليد أو العدوى من الأمم الأخرى، إذ رأى قومنا عندهم أمثال هذه الاحتفالات فظنوا أنهم إذا عملوا مثلها يكون لدينهم عظمة وشأن في نفوس تلك الأمم فهذا النوع من اتخاذ الأنداد كان من أهم أسباب تأخر المسلمين وسقوطهم فيما سقطوا فيه".[٣]

ولعل المظاهر التي تفشو في كل الموالد ولم يسلم منها المولد النبوي تؤكد أن الحدث هو سياسي بامتياز إذ يراد منه تحقيق الرضا الشعبي، والظهور بمظهر المحب للنبي (ﷺ) دون أن يكون في ذلك المشهد من أوله إلى آخره تعبير شرعي صحيح ومقبول عن ذلك الحب.. إذ وجد أرباب الطرق في ترك مثل هذه المنكرات أو السكوت عنها أو ربما تشجيع البعض عليها هو نوع من إضفاء قدر من الشعبوية على المحتفلين حتى وإن كان في ذلك إسقاط بعض الشعائر مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الوقوع في المحرمات، وانتهاك الحدود الشرعية المرعية من جانب المؤمنين

دورية الكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الصادقين، ولهذا لو فتشنا في الأسباب فسنجد أنه نوع من الاستغلال السياسي الذي يشترك فيه الجميع. ومن هنا يلاحظ الأهمية السياسية لابقاء هذه الاحتفالات على صورتها تلك والنفخ فيها حتى تكون أكثر زخمًا ولهوًا وإلهاءً للشعوب، والظهور بمظهر الاحتفاء بشعائر الإسلام وهيهات !!.

ثانيًا: المراحل التاريخية التي مر بها الاستغلال السياسي للمولد

١/٢- العبيديون واستغلال المولد

سبب ابتداعهم هذه البدعة أن المسلمين في مصر والشام لم يرتضوا سيرتهم في الحكم، وطريقتهم في إدارة شؤون الناس؛ لا سيما وقد انتشرت البدع بل والشركيات على أيديهم، فخاف بنو عبيد من ثورة الناس عليهم، فحاولوا استمالة قلوبهم، وكسب عواطفهم بإحداث الاحتفالات البدعية، فاخترع حاكمهم آنذاك المعز لدين الله العبيدي- مولد النبي وموالد أخرى غيره. ومعلوم ما اكتنف نسب العبيديين من الغموض، لذا حاولوا عن طريق هذه الاحتفالات التشغيب على الناس وإلهائهم، فلا يفكرون في أنساب هؤلاء الدخلاء وأصولهم. وهذا مما يؤكد أن هذه البدعة منذ ظهورها إلى اليوم والهدف من ورائها هدف سياسي، إذ لولا الساسة لما قامت لها قائمة. قال المقريزي: "وكان الأفضل بن أمير الجيوش قد أبطل أمر الموالد الأربعة: النبوي، والعلوي، والفاطمي، والإمام الحاضر، وما يهتم بها، وقدم العهد به حتى نسي ذكرها، فأخذ الأستاذون يجددون ذكرها للخليفة الآمر بأحكام الله ويرددون الحديث معه فيها ويحسنون له معارضة الوزير بسببها وإعادتها وإقامة الجواري والرسوم فيها فأجاب إلى ذلك وعمل ما ذكر".(٤)

٢/٢- بعد عصر العبيديين

وقد استمر الهدف من إقامة المولد لأسباب سياسية في عصر الأيوبيين والمماليك رغم اختلاف الظروف الاجتماعية. ولكن يبدو أن إدراك الأيوبيين لأهمية هذا العنصر في الترويج للفاطميين دعاهم إلى إدخال تغيير نوعي في هذه الاحتفالات، وهذا ما دعا الباحث "عرفه عبده علي" إلى القول: "في عصر الدولة الأيوبية، أبطلت كل مظاهر الاحتفالات الدينية، فقد كان السلطان صلاح الدين يوسف يهدف إلى توطيد أركان دولته لمواجهة ما يهددها من أخطار خارجية واقتلاع المذهب الشيعي بمحو كافة المظاهر الاجتماعية التي ميزت العصر الفاطمي، ولا شك أن هذا السبب السياسي هو أحد الأسباب التي دعت صلاح الدين إلى محاربة هذه البدع ... واستمر هذا التوظيف حتى من حكام وسياسيين غير منتسبين للإسلام".(٥)

٣/٢- الدولة العثمانية واستغلال المولد

العلاقة بين الخلفاء العثمانيين والتصوف علاقة قوية، فالعثمانيون – أصحاب الدعم القوي للقبورية – اعتنقوا الإسلام على يد مشايخ الطرق الصوفية من قبل استقرارهم في آسيا الصغرى. حيث أن جل السلاطين كانوا صوفيين قبوريين، بل إن الخلافة العثمانية رغم ما قدمته للإسلام وجهودها في حماية بيضة الإسلام قرونًا طوالاً، إلا أنها للأسف الشديد كانت غارقة في الخرافة، وهذا هو السبب الرئيس في محاربتهم لحركة الإصلاح التي قادها الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومحاولتهم القضاء عليها، والسلطان عبد الحميد الثاني أشهر خلفاء بنى عثمان على جلالة قدره كان صوفيًا قحًا – ورغم جهوده المشكورة في الحفاظ على أراضي المسلمين ومحاولاته لوقف انهيار الخلافة الإسلامية – كان له من الخرافة نصيب! ، وكان قد قرب إليه ثلاثة من كبار المتصوفة في ذلك العصر وكان لهم مقام سام في السلطنة يومئذ مع نفوذ في جميع الدوائر وهم: الشيخ محمد ظافر المدني الشاذلي (ت ١٣٢١ هـ)، والشيخ أحمد أسعد المدني (ت سنة ١٣١٤ هـ)، والشيخ أبو الهدى الصيادي (ت سنة ١٣٢٨ هـ).

ولأن السلطان عبد الحميد تولى عرش السلطنة في ظروف عصيبة، والمؤامرات تحاك للأمة، والكوارث والمحن تحيط بها من كل مكان، ودعاة القومية والتفرقة يبثون دعواتهم في سائر البلاد، فدعا كما هو معروف إلى الجامعة الإسلامية، والرابطة الدينية، لكن كان اعتماده على الصوفية في دعوته إلى الجامعة الإسلامية لما رآه من انتشارها ونفوذها بين الناس، كما أن ذلك الاعتماد والتبني قد زاد من انتشار الصوفية وتغلغلها في أوساط المسلمين.

وكان من أهم المظاهر التي تبين صوفية الدولة العثمانية هي احتفالاتهم بالمولد النبوي: ففي القرون الأخيرة كان يحتفل بالمولد حكام من المسلمين ليس لهم من الإسلام إلا اسمه، لأن الاحتفال بالمولد صار عند الجماهير المسلمة من أعظم الواجبات التي لا يجوز التهاون فيها. كما كان يعتقد هؤلاء الحكام أنهم يستمدون مشروعيتهم من مثل هذه الاحتفالات. يذكر الجبرتي أنه نودى يوم الثلاثاء ١١ ربيع الأول سنة ١٢٣٠ هـ بزينة البلد ووقود القناديل، والسهر ثلاثة أيام بلياليها ... ويذكر أن السلاطين العثمانيين كانوا يحتفلون بالمولد النبوي في أحد الجوامع الكبيرة بالأستانة حسب اختيار السلطان، فلما تولى السلطان عبد الحميد في سنة (١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦ م)، قصر حفلاته التقليدية على الجامع الحميدي، فعندما تحين الليلة الثانية عشر من ربيع الأول يحضر إلى الجامع عظماء الدولة وكبراؤها من الأمراء والعلماء والوزراء، وجميعهم بالملابس الرسمية والكساوي التشريفية وعلى صدورهم النياشين بأنواعها ثم يقفون في صفوف متراصة، ونظام تام، انتظارًا لتشريف السلطان وفي هذه الليلة يخرج السلطان من قصر يلديز ممتطيًا جوادًا مطهمًا بسرج من الذهب الخالص!! وقد حف الموكب به، ورفعت على رأسه الأعلام، ويسير وسط الجماهير المحتشدة، حتى يصل إلى الجامع، فيبدأ في رسوم المولد وفقراته، حتى تنتهي فيعود إلى قصره.

وكذلك كان يُنادى للاحتفال بالمولد كل سنة في عهد محمد علي وأولاده وأحفاده الذين استمروا على رعاية شئون المولد، وإحياء الاحتفال به طوال سني حكمهم، مع أن غالبهم كان حربًا على الإسلام، وكان الواجب عليهم وعلى مَنْ حام حولهم من العلماء العمل على رفع راية الدين وأن يحكموا بما أنزل الله، وأن يعلنوا الجهاد والاستنفار ضد الاحتلال الإنجليزي لتحرير البلاد والعباد.. يذكر صاحب "الخطط التوفيقية" اهتمام الدولة المصرية في عهد خديويها توفيق بالمولد النبوي وبالأسرة البكرية المعنية بشؤون المولد، والمختصة بإقامته، فيقول: "وللسادة البكرية في ظل الدولة المحمدية العلوية من العناية به في كل عام ما تتحدث بزائد شرفه الركبان ويفتخر به أهل الزمان على غيره من سائر الأزمان، لاسيما في عهد الحضرة الفخيمة الخديوية، وعصر الطلعة المهيبة

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

التوفيقية، فإنه وصل فيها الاحتفال بأمر المولد النبوي الشريف إلى حده الأعلى، وبلغ الاعتناء بعلو شأنه المبلغ الأعلى، وذلك أنه في أوائل العشرة الأخيرة من شهر صفر الخير من كل عام تصنع بمنزلهم مأدبة فاخرة يدعى إليها كافة مشايخ الطرق والأضرحة والتكايا والوجوه والأعيان والذوات..." [٦]

٤/٢- الاحتلال واستغلال المولد

من الملاحظات الجديرة بأن نقف أمامها كثيرًا هي حالة الانتعاش الكبير التي تصيب الفرق المنحرفة في ظل الاحتلال كالصوفية والشيعة، ولا يختلف اثنان أن هذه الفرق هي المرتع الخصب الذى يرتع فيه الاحتلال، والذى يستطيع من خلاله أن يتمكن من البلاد والعباد ولقد ساهمت هذه الطرق بمنتهى الإخلاص في هذا المجال، لقد أدرك الإنجليز أن الطرق الصوفية تلعب دورًا مهمًا من خلال مزاولة أنشطتها بين الطبقة العامة من الشعب، فالصوفية بدعوتها الظاهرية إلى الزهد وترك مباهج الحياة والانصراف عن الدنيا، يمكن أن تضفي الصبغة الدينية على موقف الخنوع والخضوع للمحتل الأجنبي بخلفيات قدرية اتكالية استسلاميه، ولهذا حرصت سلطات الاحتلال في مصر وغيرها على إطلاق يد الطرق الصوفية في ممارسة أنشطتها، وقد ساعد على ذلك سيطرة سلطات الاحتلال على وزارة الداخلية مما مكنها من السيطرة على تلك الطرق ومعرفة تحركاتها وأساليها وتوجيهها إلى الوجهة التي تضمن للمحتل خدمات أكثر.

"استمر هذا حتى بعد سقوط الدولة العثمانية، حيث احتضنت سلطات الاحتلال الأجنبي الطرق الصوفية في البلاد التي بسطت سلطانها عليها. وعمل بعض أولئك على رد الجميل للمحتلين، فكانوا يضفون الشرعية على وجودهم ويسوّغون للناس بقاءهم، ووصل الأمر إلى أن بعض مشايخ الصوفية في مصر، قاموا بجمع توقيعات أثناء ثورة ١٩١٩م تطالب ببقاء الإنجليز في مصر! وكان من هؤلاء شيخ الطريقة السمانية: محمد إبراهيم الجمل. [٧]

يذكر الجبرتي أن نابليون بونابرت سأل الشيخ البكري عن عدم إقامة المولد النبوي بعد احتلال القاهرة، فاعتذر الشيخ البكري بتعطيل الأمور، وتوقف الأحوال، فلم يقبل نابليون بذلك وقال: لابد من ذلك، وأعطاه ثلاثمائة ريال فرنسي معاونة منه في إقامة هذا المولد، وأمر بتزيين البلد كالعادة، واجتمع الفرنسيون يوم المولد، ولعبوا ميدانيهم، وضربوا طبولهم ودبادبهم. وقد كان نابليون يواظب على حضور المولد النبوي بنفسه. وكما أمر الفرنسيون بإقامة المولد النبوي.. بل كانوا يجبرون الناس ويقهرونهم على الاحتفال بهذه الموالد، ويغرمون من يأبى أن يحتفل بها، ويسمرون دكانه.

إن المرء ليتساءل عن اهتمام الفرنسيين بإعادة هذه الموالد المبتدعة، وقهر الناس على الاحتفال بها، ودعمها بالمال. ويجيبنا الجبرتي على هذا التساؤل بما رآه الفرنسيون في هذه الموالد "من الخروج عن الشرائع، واجتماع النساء، واتباع الشهوات والتلاهي وفعل المحرمات.. لقد أدرك الفرنسيون ما يقع بسبب هذه الموالد من سلبيات، وما تستنفده من جهود وأموال، وتشغله من أوقات وتفكير، وما في ذلك من صرف للناس عن جهاد المحتلين ومقاومتهم، وهو ما لم يدركه الكثير من العلماء ممن شجعوا تلك الموالد، أو حتى غضوا الطرف عنها.. وكذلك أدركوا ما لتلك الموالد من مكانة عظيمة في حياة الناس، لذا سارعوا بإعادتها، حتى يلهوا الناس بها، وتعود الأمور إلى مجاريها، وكأن شيئًا لم يحدث، ويغلقوا على أنفسهم بابًا واسعًا من أبواب الثورة..." [٨]

٥/٢- استغلال المولد في العصر الحاضر

تمثل قضية المولد النبوي أحد أهم المرتكزات التي تركز عليها الصوفية في الترويج لأفكارها على المستوى الشعبي وتكتسب بها زخمًا إعلاميًا وسياسيًا، ومن هنا كان الاحتفال بها لونا من الظهور بالمظهر الشرعي المتلبس بمحبة النبي (ﷺ)، خاصةً بعد أن نجحت الاتجاهات التجديدية في الحد من ظاهرة الاحتفال بموالد أصحاب الأضرحة، وانصراف قطاع من الناس عن تلك الموالد بعد توفر ما يرغبون فيه من متع وشهوات وبوسائل عديدة ومتاحة، ومن هنا يأتي التركيز على الاحتفال بالمولد النبوي كمدخل للاحتفال بموالد الأولياء المنسوبين حقيقة أو زورا إلى آل البيت.

وإذا كانت العلاقة بين الصوفية والساسة هي علاقة تبادل منفعة، ففي الوقت الذى تحاول فيه الحكومات استغلال الصوفية لتحقيق مآربها، تحاول الصوفية أيضًا أن تتكسب من هذه العلاقة، بل هي المستفيد الأكبر من هذه العلاقة. يقول الدكتور عمار حسن: "الفترة الأخيرة في مصر ظهر جليًا تقرب الحكومة من المتصوفة وتقرب المتصوفة من الحكومة، بل السعي من الطرفين للتقارب؛ فقد خلقت الظروف الملائمة للتحالف ضد الجماعات الإسلامية أمام الرأي العام باعتبارها طرحًا دينيًا له مكانته عند المصريين؛ بينما هي تحتمي بالنظام ضد ممارسات الجماعات السلفية التي ترى تحريم رفع القباب على القبور وتحريم الطواف بها وعبادتها والتي تتعيش الجماعات الصوفية على بثها بين الناس والتي لولاها لتقوض ركن ركين من أركان التصوف، ومن هنا فقد حرصت السلطة السياسية على حضور الموالد والاحتفالات الصوفية، بل صار شيخ مشايخ الصوفية (أبو الوفا التفتازاني) – توفي - عضوًا في الحزب الحاكم ورئيسًا لعدة لجان داخل جهاز الدولة، بل حرص رئيس الدولة بنفسه على الصلاة في مساجد الأولياء مثل الحسين والسيد البدوي". [٩]

ويظهر هذا الاستغلال في الاحتفال بالمولد النبوي، حيث كانت وزارة الأوقاف ترعى الاحتفال السنوي الذي كان يحضره الملك في أيام الملكية، ثم أصبح يحضره الرؤساء في عهد الجمهورية، وفي العادة فإن الملوك والرؤساء يلقون في هذا اليوم خطبة، كما يحضره شيخ الأزهر وعدد من الوزراء والشخصيات العامة، وتوزع فيه جوائز على الفائزين في "مسابقة تقام احتفالاً بالمولد النبوي"، كما توزع فيه الجوائز التقديرية على بعض الحضور باسم تكريم العلم والعلماء، كما تقام احتفالات في كافة المدن ترعاها فرق من الشرطة. كما تحتفل إذاعة القرآن الكريم في مصر بالمولد على مدى شهر كامل هو ربيع الأول. ومع أن كثيرًا من البرامج لا غبار عليها إلا أن ارتباطها بموسم لم يقره الشرع يبقى نقطة مؤاخذة، إضافة إلى بعض البرامج والفقرات التي لا تخلو من غلو في شخصه (ﷺ). [١٠]

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

ثالثا: أسباب الاستغلال السياسي لبدعة المولد

من خلال العرض السابق لمظاهر وتاريخ الاحتفال بالمولد النبوي نلخص سريعًا الأسباب التي أدت إلى سعى الأطراف المختلفة لاستغلال هذا الاحتفال سياسيًا:

(أ) بالنسبة للشيعة العبيديين:

١ – نشر العقائد الشيعية من خلال التذرع بحب آل البيت والارتباط بهم وهذا ما صنعه العبيديون من قبل، ويفعله أحفادهم والمتأثرون بهم في كثير من البلاد اليوم.

٢- كسب ولاء الناس، والتعمية علي تصرفاتهم القبيحة وكفرهم الشنيع.

٣- نشر الفرقة بين صفوف المسلمين وإبعادهم عن العقيدة الصافية.

٤- إضعاف المسلمين باستنزاف خيراتهم، ونشر المنكرات والفواحش بينهم.

٥- اشغال المسلمين عن مقاومة أعدائهم، والهائهم عن الجهاد في سبيل الله.

(ب) بالنسبة للعثمانيين:

١- التقرب إلى الشعوب وضمان ولائهم.

٢- إلهاء الناس عن التفكر في المظالم التي كان يمارسها الولاة الأتراك.

٣- إضعاف شوكة المعارضين والمنافسين كالمماليك في بعض الأوقات، فالاحتفال بهذه البدع يساعد على التفاف الشعب حول هؤلاء الولاة، مما يزهدهم في المعارضين لهم، لاسيما إذا كانوا لا يهتمون بهذه الخرافات.

٤- إلقاء طابع الهيبة والتدين على الدولة العثمانية.

(ج) بالنسبة للأنظمة المعاصرة:

١- تخدير الشعوب، والسيطرة عليها، واشغالهم عن تنحية شرع الله عن الحكم والمطالبة به.

٢- الدعاية السياسية والتأثير على الجماهير، وإعطاء انطباع بتدين الأنظمة وعدم عدائها للدين.

٣ – التعمية على بعض الممارسات والمظالم والفساد والانحراف الغارقة فيه هذه الأنظمة. فبدلاً من أن ينشغل الإنسان المصري بالتفكير في ظروفه الاجتماعية والاقتصادية السيئة، وبدلاً من أن يفكر في فقره وبلائه، وبدلاً من أن يفكر في طريقة للخلاص من وضعه السيئ بالثورة على الحاكم؛ فإن الحاكم نفسه يعمل على شغل فكره من خلال تشجيعه للبدع والخرافات فيجد عالمه وخلاصه في رحاب هذه الطقوس؛ وهكذا انشغل المصريون كلهم في هذه الحقبة من الزمن بالطرق الصوفية وتركهم الحكام).[١١]

٤- قتل روح الجهاد في الأمة، وتقديم البديل عن الدين الصحيح.

٥- إرضاء أعداء الإسلام، حيث يقدمون لهم اسلامًا لا يعادى أحدًا. ففي صيف (٢٠٠١م) شنت الحكومة اليمنية هجمة شرسة على جميع المعاهد الدينية بحجة مكافحة الإرهاب، فقامت بإغلاقها عدا (دار المصطفى) بـ (تريم) وهي تتبنى النهج الصوفي.

٦- كسب ود الطرقيين واستمالتهم، حيث أنهم حشد قوي في أي انتخابات. يقول الباحث عمار علي حسن: "كانت الصوفية على رأس القوى الدينية التي استخدمها النظام المصري في تبرير وتدعيم سياساته، فحرص المسؤولون على حضور موالد الصوفية واحتفالاتها، وخاصةً المولد النبوي ومولد الحسين والسيدة زينب والسيد البدوي.[١٢]

٧- إعطاء الشرعية لهذه الأنظمة ولا شك أن الشرعية الدينية للدول والأنظمة – مثلها مثل الشرعيات الأخرى، كالشرعية التاريخية والدستورية والثورية – تعد إحدى أهم الدعائم التي تقوم عليها نظم الحكم، لا بد أن يدعمها حتى ولو شكلاً وظاهرًا، وهذا ما يستغله القبوريون.

٨- ضرب الاتجاهات الدينية المعارضة لهم. فرغم إعلان السياسيين العلمانيين أن لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين، إلا أننا رأيناهم يدعمون القبوريين بانتهازية واضحة، باعتبارها مظهرًا من مظاهر الدين يمكن ضرب الصحوة الإسلامية به، وذلك بسحب البساط من تحت أرجلها باعتبار الدين أرضيتها التي تنطلق منها.

(د) بالنسبة للمحتل الأجنبي:

بريطانيا وفرنسا من قبل وأمريكا حاليًا، فبعد أن ورثت أمريكا الإمبراطورية البريطانية حاولت جاهدة أن تسيطر على العالم، وأن تكون هي القوة القطبية الوحيدة، لذا عملت على إسقاط وتفكيك الاتحاد السوفيتي، فلم يبقى أمامها من عدو غير الإسلام، لذا هي تحاول جاهدة احتواء هذا المارد، لاسيما أن هناك اتجاهات تمثل نسبة كبيرة من المسلمين يسهل استمالتها، اتجاهات لها مشاريع سياسية خاصة، كالشيعة مثلاً حيث حاولت أمريكا تقديم الإسلام الشيعي كبديل عن الإسلام السني. وهناك اتجاهات ليس لها أي مشروع سياسي، بل العكس إن تاريخها في تدعيم قوى الاحتلال ونصرته غير خافية على أحد وهي الصوفية كما أسلفنا. يظهر ذلك جليًا بعد صدور تقرير مركز "راند"[١٣] الأخير سنة (٢٠٠٧م) والذي يحمل عنوان "بناء شبكات من المسلمين المعتدلين في العالم الإسلامي"، والذي دعا إلى إعطاء الطرق الصوفية مساحة متزايدة من الأهمية، كما احتفظ للصوفية بأهميتها الاستراتيجية في التخطيط الأمريكي، باعتبارها أحد البدائل المتاحة أمام المخطط الأمريكي لإزاحة التيارات الإسلامية وإحلال الصوفية محلها.

لذا سعت أمريكا وبكل جد لكسب ولاء هذه الطرق ، ومثال ذلك حرص سيدى العارف بالله "فرانسيس ريتشاردونى" السفير الأمريكي السابق في القاهرة على حضور الموالد الدينية وخصوصًا مولد البدوي، واستقبال محافظ الغربية للسفير بالأناشيد الدينية ومنها طلع البدر- وهذا الأمر له دلالات؛ ينبغي إمعان النظر فيها – لا يعني ذلك أن كل الطرق الصوفية على درجة واحدة من الولاء للمحتل – وزاد الحرص بعد ١١ سبتمبر حيث ظهرت التيارات الجهادية كعدو حقيقي يمكن أن يقوض هيبة أمريكا، وكانت أهداف أمريكا من وراء استغلال المولد كالتالي:

دورية إلكترونية، مُحكّمة، ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

١- إبراز الصوفية كبديل عن التيارات الأخرى، وأنها تمثل الإسلام الصحيح : وترتكز فكرة الاستبدال على وجود رغبة عامة وعارمة لدى الجماهير في التدين. وكان الحل أن ندع المسلمين يتدينون كما يريدون، لكن فلنقدم لهم نحن (التوليفة) المناسبة للتدين . وهذا الحل يكمن في : "**المتصوفة الجدد**" أمثال علي الجفري وهشام القباني وغيرهم .

٢- محاربة فكرة الجهاد الإسلامي، والتي تعتبر في رأيي أكبر ما يقض مضاجع الأمريكان أن يروا انبعاث حركات المقاومة والجهاد في كل مكان. لذا يسعون إلى القضاء على حركات المقاومة في كل مكان، كما يحدث في فلسطين والعراق وأفغانستان والصومال وفى غيرها.

٣- تمييع قضايا الولاء والبراء لدى المسلمين، وإبراز الأمريكان كمحبين للسلام، ومدافعين عن الإسلام الصحيح الذى يمثله الطرقيون .

٤- استمالة الجهلاء وضعاف النفوس ليدوروا في فلك المخططات الأمريكية للسيطرة على العالم الإسلامي، والقضاء على أي محاولة للنهوض مرة أخرى.

٥- تحييد أكبر عدد من المسلمين في قضايا الصراع المعاصر، والإيحاء بان صراعهم مع الإرهاب وليس الإسلام، ولما لا وهى تساعد التيارات الأكثر عددًا من المسلمين.

٦- محاربة التيارات السياسية الإسلامية وإفشال مشاريعها للوصول إلى الحكم، وتدمير المنهج السياسي في الإسلام، وبيان أن الإسلام لا يصلح لا للحكم ولا للسياسة وأن المنهج الصحيح هو في الانكباب على الموالد والشطح والخرافة التي تمثلها الصوفية.

الهوامشُ:

(١) راجع المقريزي في خططه (٤٩٠/١)، والقلقشندي في صبح الأعشى (٤٩٨/٣)، والسندوبي في تاريخ الاحتفال بالمولد النبوي(٦٩)، ومحمد بخيت في أحسن الكلام (٤٤)، وعلي فكري في محاضراته(٨٤)، وعلي محفوظ في الإبداع(١٢٦).

(٢) تأصيلات عقدية / مجلة الجندي المسلم، العدد (١١٥) بتاريخ ٢٠٠٤/٥/١.

(٣) تفسير المنار (٢/٧٤-٧٦).

(٤) خطط المقريزي (٤٣٢/١).

(٥) دمعة على التوحيد، ص ١٧٨.

(٦) نقلاً عن: الانحرافات العقدية والعلمية، ص ٣٨٧.

(٧) دمعة على التوحيد ٢٠٤.

(٨) نقلاً عن: الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، ص ٣٧٩ – ٣٨٢.

(٩) محمد بن عبد الله المقدي، "نقض العرى: رؤية في البديل الغربي للتيار السلفي"، مجلة البيان، عدد (٢٢٣).

(١٠) حقوق النبي ١٦٨ .

(١١) محمد بن عبد الله المقدي، "نقض العرى: رؤية في البديل الغربي للتيار السلفي"، مجلة البيان، عدد (٢٢٣) بتصرف.

(١٢) دمعة على التوحيد ١٨٦.

(١٣) هو تقرير يصدر عن مؤسسة راند "*RAND Corporation*" وهي من المؤسسات التي تشارك في صناعة القرار السياسي الأمريكي وتقاريرها التي تُصدرها ترسم خطةً للسياسية الأمريكية في التعامل مع الأحداث في العالم أجمع، ومنها منطقة ما يسمونها بـ " الشرق الأوسط "، ومقرها في الولايات المتحدة، وبتمويل من مؤسسة (سميث ريتشاردسون) المحافظة. التقرير خرج في ٢١٧ صفحة وقُسم إلى ملخص للتقرير ومقدمة وتسعة فصول. واستغرق إعداده ٣ سنوات، وعنون للتقرير "بناء شبكات مسلمة معتدلة" *Building Moderate Muslim Networks*، وهو عنوان يحملُ في ثناياه خطط خطيرة جدًا.





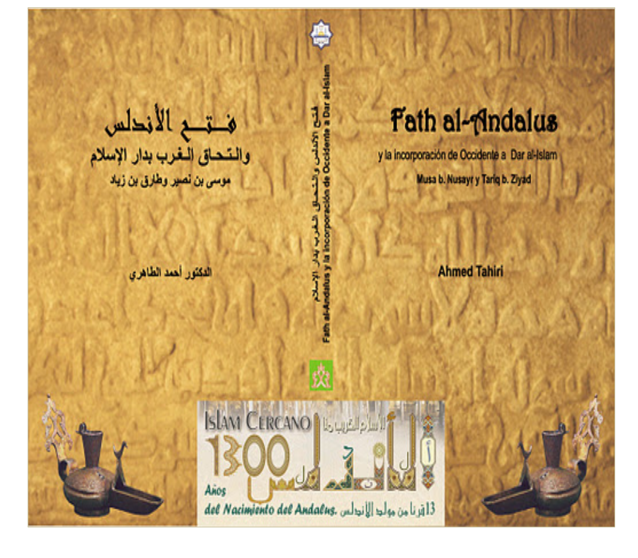
فتح الأندلس والتحاق الغرب بدار الإسلام: موسى بن نصير وطارق بن زياد

المؤلف: د/ أحمد الطاهري

الناشر: مؤسسة الإدريسي المغربية الإسبانية.

تاريخ النشر: ٢٠١١

عدد الصفحات: ١٥٩





عرض

محمد عبد المومن

ماجستير في تاريخ وحضارة الأندلس

أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي

تطوان – المملكة المغربية

حظي موضوع فتح الأندلس باهتمام بالغ من طرف المهتمين بتاريخ الأندلس، لكنه ومع كثرة ما كتب حوله، يظل موضوعًا غامضًا، يختلط فيه التاريخ بالأسطورة لقلة المصادر من جهة، ولتضارب الروايات من جهة أخرى. فهل من الممكن كتابة تفاصيل الفتح الإسلامي للأندلس؟ هل يمكن إعادة ترتيب أحداث هذا الفتح وإزاحة الغموض عنها؟ وهل من الممكن الاعتماد على المصادر العربية بعد كل النقد الذي تعرضت له على يد المستعربين؟

هذه هي الإشكالات التي حاول المؤلف الإجابة عليها في هذا الكتاب المعنون بـ: "فتح الأندلس، والتحاق الغرب بدار الإسلام، موسى ابن نصير وطارق ابن زياد"، هذا العنوان الطويل يشي بأن المؤلف سيحاول الوقوف عند العديد من القضايا المرتبطة بفتح الأندلس، وبالشخصيات التي شاركت فيه، وبنتائجه البالغة الأثر. لقد صدر الكتاب حسبما صرح مؤلفه بمناسبة الذكرى ١٣٠٠ لفتح الأندلس، ودخول الإسلام إلى شبه الجزيرة الأيبيرية، تلك الذكرى التي مرت بصمت باستثناء بعض الجهود المحتشمة والفردية في الغالب وخصوصًا في المغرب وإسبانيا.

لقد صدر الكتاب أواخر سنة ٢٠١١ عن مؤسسة الإدريسي المغربية الإسبانية، والمركز الثقافي الإسلامي ببلنسية باللغتين العربية والإسبانية. وهو يقع بالنسبة للنسخة العربية في ١٥٩ صفحة من القطع المتوسط. أما عن مؤلفه فهو الباحث المغربي أحمد الطاهري، المتخصص في تاريخ الغرب الإسلامي خلال العصور الوسطى، والذي صدر له لحد الآن أكثر من عشرين كتابًا، وأكثر من مئة دراسة. يقع الكتاب في ثمانية فصول قسم كل واحد منها إلى نقاط فرعية.

الفصل الأول وعنوانه: **"موسى بن نصير في ميزان التاريخ"**، خصصه المؤلف لشخصية موسى ابن نصير، محاولاً رسم صورة لهذه الشخصية الإشكالية، وذلك من خلال الوقوف على الأصل العرقي - حيث بين الباحث وبالاستناد إلى مجموعة من المصادر العربية، أن موسى ابن نصير ليس عربي الأصل كما كان يُعتقد، بل من أعاجم العراق - وأيضًا على الخصال الشخصية، والحنكة السياسية، لهذا الرجل الذي لعب أدوار مهمة في تاريخ الغرب الإسلامي خلال عهوده المبكرة.

الفصل الثاني وعنوانه: **"شمال إفريقيا بين الدين والدولة"**، خصصه المؤلف للأوضاع السياسية والدينية بإفريقيا الشمالية بعد الفتح الإسلامي، وذلك من خلال الوقوف على الانقلاب الذي قام به موسى بن نصير على الوالي حسان بن النعمان، وعلى نتائجه على علاقات الفاتحين بالقوى المحلية في إفريقيا الشمالية.

الفصل الثالث وعنوانه: **"موسى بن نصير في المغرب الأقصى"**، تناول فيه المؤلف السياسة التي اتبعها الولي موسى ابن نصير في المغرب الأقصى، والقائمة على إقصاء القوى المحلية، ومحاولة القضاء عليها نهائيًا وقد توجت تلك السياسة بما أسماه المؤلف "مذبحة سقومة".

الفصل الرابع وعنوانه: **"طارق بن زياد في طي النسيان"**، حاول فيه المؤلف أن يزيح الغموض على شخصية طارق بن زياد، فاتح الأندلس، من خلال ضبط أصول هذه الشخصية، حيث استند المؤلف على مجموعة من المصادر العربية، وخلص إلى أن طارق بن زياد ينتمي إلى إحدى القبائل التي كانت تقطن بشمال المغرب، وبأنه كان يتقن اللغة العربية كما حاول أيضًا أن يتتبع مراحل حياته وأن يزيح الغموض عن اختفائه المفاجئ.

الفصل الخامس وعنوانه: **"بلاد غمارة: فصل ووصل بين العدوتين"**، توقف فيه المؤلف عند بلاد غمارة، محاولاً رسم حدودها الجغرافية خصوصًا أن هذا الفضاء الجغرافي يتردد كثيرًا في المصادر التي تحدثت عن فتح الأندلس، كما نجد الكثير من الكلام عن يوليان الذي تصفه تلك المصادر أحيانًا بالغماري وأحيانًا أخرى ملك غمارة.

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449





الفصل السادس وعنوانه: **"الأندلس في دائرة الضوء"**، خصصه المؤلف لإزالة اللبس والغموض الذي يحيط بشخصية طريف ابن عبد الله، أو طريف بن شمعون أول الداخلين إلى الأندلس، والذي قاد أول الحملات الإسلامية إلى شبه الجزيرة الأيبيرية.

الفصل السابع وعنوانه: **"شبه جزيرة أيبيرية، نهاية عصر"**، تناول في المؤلف الأوضاع الداخلية للمملكة القوطية قبيل الفتح الإسلامي للبلاد، وقد توقف المؤلف مطولاً على التجربة الإصلاحية التي قام بها الملك غيطشة Witiza، كما توقف عند الاضطرابات السياسية التي أعقبت وفاته، ودورها في هزيمة القوط أمام الجيش الذي قاده طارق بن زياد.

الفصل الثامن وعنوانه: **"حملة طارق بن زياد في بلاد الأندلس"**، توقف فيه المؤلف عند حملة طارق بن زياد إلى الأندلس، محاولاً تحديد مختلف حيثياتها وتفاصيلها، وخصوصًا ما تعلق بعبور القوات من العدوة المغربية إلى العدوة الأندلسية، وأيضًا عند معركة البحيرة وعند مسارات الفرق العسكرية، بعد الفتح وعن مجموعة من المواجهات التي أسماها المؤلف حرب الحصون، وفي الختام وقف عند تفاصيل وصول قوات طارق بن زياد إلى مدينة طليطلة.

وختم المؤلف كتابه بخاتمة، أسماها: **"مصيدة الأبطال"** خصصها للنهايات المأساوية لأبطال الفتح أي لموسى بن نصير وطارق بن زياد.

قد تحيل هذه العناوين على مواضيع تقليدية، وقد يبدو لأول وهلة أن المؤلف يكرر ما سبق أن قاله غيره، لكن القارئ سيجد نفسه أمام أطروحات جديدة وثورية، ولعلي أشبهه في ثوريته بكتاب: "العرب لم يفتحوا الأندلس قط *Los árabes no invadieron jamás España*" للباحث الإسباني إغناسيو أولاغي، وتبرز أهمية الكتاب في الأطروحات الجديدة التي جاء بها المؤلف. لكننا ونظرًا لكثرتها سنحاول تلخيصها وسرد الأهم منها:

- يرى المؤلف، أن أصل موسى ابن نصير وسيرته قد تعرضت للتزوير خلال القرن الرابع الهجري على يد مؤرخي الأندلس، لأسباب سياسية بالأساس. كما يرى المؤلف أنه ليس عربيًا وإنما من أعاجم العراق، وأنه تولى منصب ولاية إفريقية بعد أن انقلب على الوالي المعين حسان بن النعمان، وأنه تراجع سياسة هذا الوالي والتي كانت قائمة على توقيع معاهدات الصلح مع القوى المحلية، واتبع سياسة جديدة قائمة على استعمال القوة للقضاء على تلك القوى، ومن أبرز تجليات هذه السياسة مذبحة سقومة.

- يورد المؤلف أيضًا أن أصل طارق ابن زياد وسيرته تعرضت للتغيير على يد مؤرخي الأندلس خلال القرن الرابع، الهجري لنفس الأسباب السياسية التي دفعت إلى تغيير سيرة موسى بن نصير، ويرى المؤلف أن طارق أمازيغي يعود أصله إلى شمال المغرب، وأنه كان يتقن اللغة العربية إتقانًا تامًا، وهو في هذا يرد على مؤرخي المدرسة الفرنسية الذين شككوا في معرفته باللغة العربية وأنكروا نسبة تلك الخطبة الشهيرة إليه.

- رسم المؤلف حدودًا جديدة لغمارة، واعتبرها مملكة كانت تمتد شمال المغرب وجنوب اسبانيا، كما بين أن يوليان الغماري كان ملكًا على غمارة، وكانت ترتبط بشكل من أشكال التبعية لمملكة القوط بشبه الجزيرة الأيبيرية، وهذا عكس ما كان يعتقد سابقًا من أنه كان واليًا على سبتة للقوط حسب بعض المؤرخين وللبيزنطيين حسب آخرين.

- الحملة الأولى الإسلامية باتجاه الأندلس وقعت على عهد الخليفة الراشدي عثمان ابن عفان، لكننا لا نجد لها إلا صدى خافتًا في مؤلفات المؤرخين المسلمين بسبب الفتنة الكبرى رغم أنه تتوفر الآن دلائل قوية على حدوث هذه الحملة.

- كان لما قام به الملك غيطشة Witiza من إصلاحات لم ترض الكنيسة دور في اضطراب الأوضاع في مملكة القوط، خصوصًا في السنوات العشر التي سبقت وصول جيش طارق وقد ساهمت تلك الاضطرابات في تمهيد الطريق أمام جيش طارق.

- معركة البحيرة أو معركة وادي لكة حسب المؤلف ليست معركة واحدة، بل معركتان، الأولى أسماها معركة برباط وقعت يوم ٢٨ رمضان ٩٢ هـ الموافق ١٩ يوليوز ٧١١، وكان قائد جيش القوط ابن أخت لوذريق وكان يسمى ينج، أما المعركة الثانية يوم أما المعركة الثانية والتي أسماها المؤلف معركة لكة، والتي قادها لوذريق بنفسه فوقعت يوم ٥ شوال ٩٢ هـ الموافق ل ٢٦ يوليوز ٧١١ م.

اعتمد المؤلف في تدعيم أطروحاته على مصادر تقليدية معروفة، ونقصد بذلك المؤلفات العربية التي تعود المؤرخون الرجوع إليها في القضايا التي تتعلق بالأندلس، وهذا مما يحسب له، حيث أن هذه المؤلفات، وكما أسلفنا سابقًا، تعرضت لهجوم شديد من طرف المستعربين الذين شككوا في المعلومات التي وردت بها فوصفوها بالخرافية والأسطورية بالإضافة إلى المصادر العربية اعتمد المؤلف على المصادر القشتالية التي يصعب التعامل معها بسبب اللغة ككتاب كرونيكا موثارابي Cronica Mozarabe وكرونيكا أسطوريانا Cronica Astoriana ، وبالإضافة إلى هذه المصادر التقليدية لجأ المؤلف إلى مصادر غير تقليدية كشاهد قبر عُثر عليه مؤخرًا قرب مدينة شاطبة.

إن هذا الكتاب وبرغم المقاربات التي جديدة التي جاء بها، والتي تجعل منه كتابًا جديرًا بالقراءة والتأمل لم يخل من بعض النقائص، التي لا يكاد يخلو منها أي مؤلف لكني أريد أن أتوقف عند مسألة الموضوعية. فالحكم على شخصيات بأحكام قيمة من قبيل "مذموم الأخلاق" (ص ٢٢)، أو "الشيخ الأمين" (ص ١٤٥) وغيرها في بحث تاريخي رزين، تثير الكثير من التساؤلات عن وصف هذه الشخصية، أو تلك بهذه الصفة أو تلك. فالكتاب كما رأينا يتحدث عن الشخصيات التي لعبت أدورًا في التاريخ المبكر للغرب الإسلامي ومع كل شخصية نجد بعض أحكام القيمة التي كان من الأفضل تفاديها.



دير كلوني ودوره في الحروب الصليبية

أطروحة ماجستير في التاريخ الإسلامي

إعداد: محمود علي عبد الله علي

إشراف: أ. د. إسماعيل أحمد الدردير

كلية اللغة العربية - أسيوط

جامعة الأزهر – مِصْرَ ٢٠١٢



عرض

محمود علي عبد الله علي

مدرس مساعد – قسم التاريخ والحضارة

كلية اللغة العربية – أسيوط

جامعة الأزهر – مِصْرَ

تُعَد الحركة الصليبية من أبرز الأحداث التاريخية الجديرة بالدراسة؛ لكشف حقيقتها، وإبراز معالمها، فهي تعتبر مجالاً واسعًا للدراسة والبحث؛ وذلك لتعدد جوانبها، وتزاحم أحداثها، وتعدد أهدافها، وما خلفته من نتائج بعيدة الأثر كان منها المباشر وغير المباشر على أحوال العالم بأكمله إبان تلك الفترة. وعلى الرغم من كثرة الأبحاث والمؤلفات التي تناولت الحركة الصليبية إلا أنها لم تغطِ كل مراحلها، ولم تظهر كل خفاياها، ولا زالت هذه الحركة ميدانًا فسيحًا، وحقلاً خصبًا أمام الباحثين من أجل إلقاء مزيد من الأضواء على كثير من جوانبها الخافية.

والحركة الصليبية تبرز حقيقة العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى في أجلى صورة، ومن هنا كان الاهتمام بدراستها كحلقة من حلقات هذه العلاقات، والتي لا تخرج عن كونها جزءًا لا يتجزأ من التاريخ البشرى، والذى يعمل الباحثون الآن على استجلائه، والوقوف على حقيقته؛ بغية الاستفادة من أحداثه ونتائجه. ومن الثابت تاريخيًا أن الحروب الصليبية - مهما تباينت دوافعها وأسبابها - فإنها تؤلف في حقيقتها أضخم حركة استعمارية غربية امتدت إلى معظم أقطار الوطن العربي في المشرق والمغرب. إذ أنه ليس هناك من فرق بين الحروب التي دارت ضد المسلمين في الشرق، وتلك التي شنها الغرب الأوروبي ضد المسلمين في الأندلس؛ بمعنى أن الحروب في كل منها حركتها في المقام الأول مشاعر دينية بثتها البابوية ورجال الدين.

هذا، وقد اعتاد المؤرخون عند حديثهم عن الحروب الصليبية أن يبدؤوا كلامهم بالإشارة إلى أحوال الشرق الأدنى في القرنين (١٠، ١١م / ٤ ، ٥ هـ)، ومع الاعتراف بوجاهة اتخاذ أحوال الشرق مدخلاً للحروب الصليبية، إلا أن هناك مَنْ يرى بأن المدخل الطبيعي يأتي من ناحية الغرب لا الشرق. حقيقةً أن الاستغاثة ضد المسلمين أتت من الشرق، ولكن البواعث التي دفعت الغرب الأوربي إلى تلبية تلك الاستغاثة، والإسراع إلى الاستجابة لها، هذه البواعث كلها غربية، ولا يمكن فهمها إلا بالوقوف على أوضاع الغرب الأوربي وقت قيام الحروب الصليبية.

والمتأمل في الدراسات التاريخية التي تناولت عصر الحروب الصليبية يلاحظ أن معظمها قد انصب على معالجة الجوانب السياسية، والعسكرية، والاجتماعية، والاقتصادية سواء في الشرق أو الغرب، في حين قلَت الدراسات التي تناولت مَن قاموا بالتمهيد لهذه الحروب، والتحريض عليها منذ البداية، مما جعلها حلقة من الحلقات التي تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة خلال هذا العصر.

ويمثل دير كلوني - محل الدراسة - أحد جوانب هذه الحلقة فهذا الدير كان يهدف في البداية إلى إصلاح المنظمات الديرية مما لحق بها من تدهور وفساد، ثم تطور بعد ذلك لينادي بإصلاح الكنيسة الغربية، وعلاج ما بها من أمراض، ولكنه سرعان ما أخذ وجهة أخرى تبعد تمامًا عن غايته الأولى ومهمته الأساسية، فنجده يقوم بالتحريض على الحروب الصليبية في الأندلس، وفي بلاد الشام.

وقد بدأ دور هذا الدير يتكشف في التمهيد لهذه الحروب الصليبية عند الترويج لخرافة نهاية العالم سنة (١٠٠٠م/ ٣٩٠ هـ)، والتي صورت للناس في أوربا أن العالم سينتهي في هذا العام، الأمر الذى دفعهم إلى الزهد في الدنيا؛ مما أدى إلى رفع الحماسة الدينية لديهم، وترغيبهم في القيام برحلات الحج وزيارة الأراضي المقدسة، ومن هنا بدأ الاهتمام بفلسطين، ثم تطور هذا الأمر إلى رغبتهم في الاستيلاء على هذه الأماكن من أيدى المسلمين وبسط سيطرتهم عليها.

ثم كانت مشاركة رهبان دير كلوني أنفسهم في حركتي سلام الرب وهدنة الرب اللتين كان الهدف منهما هو منع الحروب الداخلية بين الأمراء والفرسان في أوربا، ومن ثَمَّ تصريف هذه الطاقة القتالية إلى ميادين أخرى، ولا شك أن الحروب الصليبية كانت أفضل هذه الميادين بالنسبة لهم.

ونظرًا لأن المسيحية ديانة تدعو إلى السلام والمحبة ونبذ الحروب، فقد كانت هناك معضلة تمثلت في الدعوة إلى حرب تتناقض مع المبادئ الأساسية للمسيحية، ومن ثَمَّ فقد عمل رهبان دير كلوني على التدرج في تغيير موقف المسيحية من الحرب، فكانت المناداة بالسلام من خلال حركتي سلام الرب وهدنة الرب، ثم الحرب العادلة، ثم الحرب المقدسة، وأخيرًا الحرب الصليبية.

وقد بدأ رهبان دير كلوني دعوتهم للحروب الصليبية في الأندلس، فالحروب التي دارت بين المسلمين وبين مسيحي الأندلس لم يكن لها - في بادئ الأمر - أي لون من ألوان الحماسة الدينية، فقد كانت حروبهم عبارة عن غزوات هدفها الوحيد هو تثبيت أسس الدولة المسيحية التي نشأت في الشمال وإعطاؤها المزيد من القوة عن طريق احتلال أكبر مساحة من الأراضي التي حولها، وهنا نجد أن رهبان دير كلوني كان لهم الدور الأكبر في تحويل هذه الحروب إلى

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449





حروب صليبية هدفها الأول هو القضاء على المسلمين في الأندلس، ومن ثَمَّ فقد عملوا على تجنيد الفرسان المسيحيين لصالح حركة الاسترداد الإسبانية. وقد وضحت تلك الروح الصليبية التي حملوها معهم إلى الأندلس في قيامهم بتحويل مسجد طليطلة إلى كنيسة، وذلك رغم المعاهدة التي عقدها ألفونسو السادس مع المسلمين، والتي كان من ضمن بنودها: الإبقاء على مسجد طليطلة، وعدم التعرض له.

أما عن الحروب الصليبية في بلاد الشام؛ فمن المعروف أن المسئول الأول عن قيام الحملة الصليبية الأولى هو البابا أوربان الثاني الذى كان أحد رهبان دير كلوني، فقد كان قيام هذه الحملة هو الثمرة الطبيعية للدور التنظيمي والتخطيطي والدعائي الذى قام به هذا البابا ورجاله. كما كان بطرس المبجل رئيس دير كلوني من ضمن المحرضين على القيام بالحملة الصليبية الثانية كرد فعل على قيام عماد الدين زنكي بالاستيلاء على إمارة الرها. وبعد فشل هذه الحملة قام بطرس نفسه بتحريض روجر الثاني ملك صقلية للقيام بالهجوم على بيزنطة؛ معللاً ذلك بقيامه بخيانة الحملة الصليبية الثانية.

ويبدو أن رهبان دير كلوني كانت لديهم رغبة قوية في القضاء على المسلمين مستخدمين في ذلك جميع الوسائل العسكرية منها والفكرية؛ لذا فقد قاموا بعدة محاولات كان الهدف منها تنصير المسلمين، وكان من أبرزها العمل على ترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية بغرض الطعن في الإسلام باعتبار أن القرآن هو المصدر الرئيس للتشريع الإسلامي، ومن ثَمَّ فإن الطعن فيه - حسب زعمهم - سيؤدى حتمًا إلى زعزعة المسلمين عن عقيدتهم، بل وسهولة تنصيرهم.

أسباب اختيار الموضوع

- عدم وجود دراسة متخصصة تتناول هذا الموضوع من جميع جوانبه، وذلك على الرغم من أهميته، ودوره الملموس في تاريخ الحركة الصليبية.
- تمثل هذه الدراسة موضوعًا جديدًا يسهم في إثراء المكتبة التاريخية، ويسد ثغرة في تاريخ الحروب الصليبية.
- الرغبة في جمع المعلومات المتناثرة في المصادر والمراجع المختلفة حول موضوع الدراسة، وإخراجها في إطار دراسة علمية أكاديمية ترصد دور هذا الدير.
- الرغبة في إبراز الدور الذى قام به دير كلوني في الحروب الصليبية في الأندلس، وفى بلاد الشام.
- الرغبة في الربط بين الماضي والحاضر، وذلك بإبراز الدوافع الحقيقية للحروب الصليبية، والكشف عمن كانوا وراء هذه الحروب وأهدافهم.
- إبراز التناقض الواضح الذى طرأ على الديانة المسيحية على أيدى رجالها في موقفها من الحرب، فمن الدعوة للسلام والمحبة ونبذ الحروب تغير موقفها تمامًا إلى الدعوة للحروب ونبذ السلام، وقيام رجال الدين أنفسهم - ومنهم دير كلوني - بالدعوة لمثل تلك الحروب.

صعوبات البحث

واجه الباحث أثناء إعداد هذا الموضوع عدة صعوبات لا تخرج في مجملها عن النطاق العلمي، ومنها:

(١) عدم توفر المعلومات الخاصة بموضوع البحث بشكل مباشر، حيث تناثرت هذه المعلومات في ثنايا المصادر والمراجع؛ مما دفع الباحث إلى بذل مزيد من الجهد في جمع شتات هذه المعلومات.

(٢) قلة عدد المصادر والمراجع الأجنبية ذات العلاقة بموضوع الدراسة في مكتبات الجامعات المحلية، وعدم إتاحة العديد منها على شبكة الانترنت.

(٣) عدم ذكر أو تناول الدير ودوره في المصادر العربية - المعاصرة أو القريبة من الأحداث - من قريب أو بعيد.

منهج البحث

اعتمدت في دراستي لموضوع (دير كلوني ودوره في الحروب الصليبية) على المنهج التاريخي التحليلي القائم على قراءة ما اجتمع لدى الباحث من المصادر والمراجع العربية والأجنبية، بحيث جمعت منها المادة العلمية الخاصة بموضوع الدراسة، وقمت بتصنيفها وفق خطة البحث، ثم قمت بتحليل الأحداث، ونقود ما احتاج منها إلى ذلك، مع العمل على ترجمة الأعلام والبلدان الواردة بالدراسة - قدر المستطاع - إلى أن خرجت الدراسة على هذه الصورة.

الدراسات السابقة

حسب اطلاع الباحث على مواقع البحث المتخصصة في الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، وفهارس المكتبات المختلفة، وسؤال بعض المتخصصين، لم يجد الباحث دراسة وافية تغط الإطار الزمني والمكاني للدراسة. غير أنه تم العثور على بحث للدكتورة/ سامية محمد عامر، وهو بعنوان: "وثيقة تأسيس دير كلوني وأثره في الإصلاح الديني في أوربا القرن العاشر الميلادي". وقد نُشر في مجلة التاريخ والمستقبل، التي تصدر عن كلية الآداب بجامعة المنيا، عدد يناير (٢٠٠٧م)، وقد جاء في (٣٧) صفحة من القطع المتوسط، وهذا البحث لم يتطرق إلى دور دير كلوني في الحروب الصليبية، وإنما اقتصر على تناول دوره في حركة الإصلاح الديني في أوربا، وقد بدأته بالحديث عن حالة أوربا في بداية القرن (١٠م / ٤ هـ)، ثم تحدثت عن تاريخ إنشاء دير كلوني، ثم الترجمة لوثيقة تأسيس الدير، ثم دوره في إصلاح عيوب الكنيسة، وأخيرًا ختمت بحثها بالحديث عن أحد الأنظمة الرهبانية التي كانت لها رؤية إصلاحية جديدة تهدف إلى الإصلاح بصورة مغايرة عن سياسة دير كلوني الإصلاحية. والبحث على هذا لم يتطرق إلى دور الدير في التمهيد للحروب الصليبية، أو الدعوة لها في بلاد الأندلس وبلاد الشام، وإنما اقتصر على دوره الإصلاحي فقط.

خطة البحث

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يأتي في مقدمة، وتمهيد، يليها ستة فصول، وخاتمة، وبعض الملاحق، ثم قائمة بالمصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليها في إعداده. أما المقدمة فتناولت فيها أهمية موضوع البحث، وأسباب اختياره، والصعوبات التي واجهت الباحث أثناء إعداده، وكذلك الدراسات السابقة، ثم شرح لخطة البحث، وأخيرًا دراسة تحليلية لأهم المصادر والمراجع التي اعتمد عليها الباحث في إعداد موضوعه.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449





أما **التمهيد**، فجاء عنوانه: "**مفهوم الرهبانية ونشأتها في المسيحية**"، وقد تضمن مفهوم الرهبانية، والجذور الأولى لنشأة الرهبانية في المسيحية، وأهم المبادئ التي قامت عليها الرهبانية في المسيحية، ومراحل تطور الرهبانية في المسيحية، وانتقال الرهبانية من مصر إلى أوربا، والقديس بندكت وجهوده في تطوير النظام الديري في أوربا ثم ختمته بالحديث عن تدهور أوضاع الأديرة البندكتية وأسبابه.

و**الفصل الأول** جاء بعنوان: "**تأسيس دير كلوني**"، وقد تناولت فيه موقع الدير ونشأته، وأهم المبادئ والأسس التي قام عليها الدير، وطريقة اختيار رئيس الدير، وأهم رؤساء الدير الذين تعاقبوا عليه، وأخيرًا تحدثت عن انتشار الأديرة الكلونية إبان تلك الفترة. أما الفصل الثاني، فهو بعنوان: "تأثير دير كلوني في أوربا"، وقد جاء مشتملاً على تأثير دير كلوني في الحياة الديرية، وفى الكنيسة الغربية، وفى الحياة العامة في أوربا، وموقف قادة أوربا من الحركة الكلونية، ثم تدهور الأديرة الكلونية وأسبابه.

وكان عنوان **الفصل الثالث**: "**دور دير كلوني في التمهيد للحركة الصليبية**" وقد تناولت فيه خرافة نهاية العالم سنة (١٠٠٠ م / ٣٩٠ هـ)، والحج إلى الأماكن المقدسة، وحركتي سلام الرب وهدنة الرب، وتغير موقف المسيحية من الحرب، ثم ختمته بالحديث عن حركة الإحياء الديني في أوربا.

وأما **الفصل الرابع** فقد دار البحث فيه حول: "**الدور الحربى والسياسي لدير كلوني في الأندلس**"، وقد اشتمل على تمهيد يحتوى على كيفية دخول رهبان دير كلوني إسبانيا، ثم جاء الحديث عن الدور الحربي لدير كلوني في عدة نقاط هي: إضفاء الروح الصليبية على الحروب الإسبانية، وتحويل القديس شانت ياقب إلى قديس صليبي، والإسهام في تجنيد الفرسان المسيحيين لصالح حركة الاسترداد في إسبانيا، ثم تحويل مسجد طليطلة إلى كنيسة. وفى سياق الحديث عن الدور السياسي للدير، فقد تناولت عدة نقاط هي: الاعتراض على تولية سانشو بن ألفونسو السادس ولاية العهد، وموقف رهبان دير كلوني من الصراع بين ألفونسو الأول وأوراكا، ودور بطرس المبجل في الصلح بين ألفونسو الأول وألفونسو السابع، ثم حصول رهبان دير كلوني على الإسهامات المادية من ملوك إسبانيا.

وفيما يتعلق بـ **الفصل الخامس**، فقد كان عنوانه: "**دور دير كلوني في الدعوة للحروب الصليبية**"، وقد احتوى على تلك الجهود التي قام بها كل من البابا جريجورى السابع والبابا أوربان الثاني في الدعوة للحروب الصليبية في بلاد الأندلس وفى بلاد الشام، مناقشًا لمسألة استنجاد بيزنطة بالبابا أوربان الثاني، ومحللاً لخطبة أوربان الثاني في مجمع كليرمونت، كما تناولت مسألة اختيار أدهيمار دى مونتيل مندوبًا بابويًا للحملة الأولى وأسباب ذلك الاختيار، وكذلك اختيار ريموند كونت تولوز ضمن قادة الحملة، ثم تناولت الدور الذى قام به بطرس المبجل رئيس دير كلوني في الدعوة للحملة الصليبية الثانية، ثم موقفه من بيزنطة على إثر فشل تلك الحملة.

وأما **الفصل السادس**، فقد جاء عنوانه: "**الدور الديني والفكري لدير كلوني**"، وقد تناولت فيه دور دير كلوني في انفصال الكنيستين الشرقية والغربية، ثم دوره في تغيير الطقوس القوطية في إسبانيا، ودوره في حركة التنصير، والذى اشتمل على مقدمة للمفهوم اللغوي للتنصير ووسائله وأهدافه، ثم ذكر لبعض الأمثلة التي توضح تلك المحاولات التي قام بها رهبان دير كلوني لتنصير المسلمين في الأندلس، والتي كان آخرها قيام بطرس المبجل بترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية ترجمة مغلوطة بهدف تشكيك المسلمين في عقيدتهم، ومن ثَمَّ تنصيرهم، وأخيرًا موقف دير كلوني من بطرس أبيلارد وأفكاره.

خاتمة

(أ) النتائج:

أثمرت هذه الدراسة عن عدد من النتائج منها:

- أن تأسيس دير كلوني في دوقية برجندى كان أحد الأسباب الرئيسية لحمايته واستمراره، فالمنطقة التي نشأ فيها الدير مكَّنته من النمو والاتساع دون الاصطدام بسلطة ملك أو إمبراطور يتدخل في شئونه، أو يفرض سيطرته عليه.
- أظهرت الدراسة أن استمرار نجاح الدير في أداء مهمته لأكثر من قرنين من الزمان يرجع إلى قوة شخصية رؤسائه ونشاطهم، فقد انتشرت بجهودهم المئات من الأديرة في كثير من أنحاء أوربا، وقد ساعدهم في ذلك علاقات الصداقة التي كانت لهم مع الملوك، والأساقفة، والنبلاء، والكونتات، واستطاعوا بذلك أن ينالوا تأييدًا واسعًا.
- توصلت الدراسة إلى أن دير كلوني كان له الفضل في تأسيس علاقة جديدة بين الأديرة من جهة، والأمراء والملوك العلمانيين من جهة أخرى، فقد انتهت العلاقة التي كانت تعتمد على الخدمات الإقطاعية، وحل محلها علاقة جديدة تعتمد على الاستقلالية مع إمكانية قبول المنح والهبات غير المشروطة، ولا شك أن هذا تغيير جوهري في العلاقة بينهما.
- كشفت الدراسة عن أن تلك المقدمات التي مهدت للحروب الصليبية، وأسهمت في نضج تلك الفكرة في الغرب الأوربي، كان لدير كلوني ورهبانه دور كبير في جُل هذه المقدمات، الأمر الذى يؤكد ضلوعهم في التمهيد لهذه الحروب.
- ظهر من خلال الدراسة حقيقة الدور الذى قام به دير كلوني في تغيير موقف المسيحية من الحرب، فقد بدأت بالمناداة بالسلام من خلال "سلام الرب"، و"هدنة الرب"، ثم الحرب العادلة، والحرب المقدسة، وأخيرًا الحرب الصليبية التي خرجت إلى حيز التنفيذ على يد أوربان الثاني الذى كان أحد رهبان هذا الدير.
- بينت الدراسة ذلك الدور الذى قام به رهبان دير كلوني في إضفاء الروح الصليبية على الحروب الأسبانية، فقد حولوا الصراع بين المسلمين والأسبان إلى حرب صليبية هدفها الوحيد هو القضاء على المسلمين نهائيًا، وذلك بعد أن كانت حروب الأسبان المسيحيين ضد المسلمين عبارة عن غزوات عادية هدفها الوحيد هو تثبيت أسس الدولة المسيحية الصغيرة في الشمال.
- توصلت الدراسة إلى أن دور رهبان دير كلوني في الأندلس لم يقتصر على تجنيد الفرسان، وحضهم على المشاركة في حروب الاسترداد فقط؛ بل إنهم تولوا بث الروح القتالية، وضرب المثل باشتراكهم في القتال ضد المدن والقلاع

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية. ISSN: 2090 – 0449



الإسلامية، حتى وصل بهم الأمر إلى مخالفة الاتفاقيات والمعاهدات المعقودة من أجل الاصرار على قتال المسلمين، وعدم المهادنة.

- أظهرت الدراسة أن السبب في اعتراض رهبان ديركلوني على تولية "سانشو" لولاية العهد بعد "ألفونسو السادس"، إنما يرجع إلى كرههم أن يخلف ألفونسو السادس على العرش وريث من أصل عربي، وهذا الأمر يرجح مشاركة رهبان ديركلوني في تلك المؤامرة التي هدفت إلى تعريضه للموت في معركة " أقليش".
- أكدت الدراسة أن الحروب الصليبية في أسبانيا كانت من أولى اهتمامات جريجورى السابع وأوربان الثاني، وكأن الحروب الأسبانية بالنسبة لهما كانت هي المدخل الرئيس الذي بدءا منه مشروعهما الصليبي، أو التجربة العملية التي بدءا بها فكرتهما الصليبية في بلاد العالم الإسلامي.
- كان للدعاية الصليبية التي قام بها البابا أوربان الثاني دورها الفعَّال في إنجاح المشروع الصليبي، ويلاحظ أن الحملة الصليبية الأولى - على نحو خاص - تم الإعداد الدعائي لها بمنتهى البراعة والإتقان، ومن ثمَّ فقد كان قيام هذه الحملة هو الثمرة الطبيعية للدور التنظيمي، والتخطيطي، والدعائي الذى قام به البابا ورجاله.
- كشفت الدراسة عن أن أهم الأسباب التي من أجلها وقع الاختيار على أدهيمار دى مونتيل مندوبًا باباويًا للحملة الصليبية الأولى، تمثل في أن إبراشية "لى بوى" نفسها - والتي كان أدهيمار أسقفًا لها - كانت تابعة للبابا مباشرة، وعليه فقد كانت مركزًا للنفوذ البابوي والإصلاح الكلوني. كما أن أدهيمار كان تلميذًا لدير كلوني، وكان مرتبطًا بشكل وثيق بالمعركة التي خاضها هذا الدير، وحارب من أجلها؛ لإنقاذ الكنيسة من طغيان السلطة الزمنية.
- أبرزت الدراسة أن ريموند كونت تولوز (ريموند دى سانت جيل) كان متأثرًا بالحركة الكلونية، وقد أجاب نداءها أكثر من مرة، حيث إنه كان أحد فرسان القديس بطرس التابعة للبابا جريجورى السابع. كما أنه شارك في قتال المسلمين في أسبانيا في تلك الحرب التي كانت ترعاها الأديرة الكلونية، الأمر الذى دفع بالبابا لاختياره ضمن قادة الحملة الصليبية الأولى.
- كشفت الدراسة عن أن بطرس المبجل رئيس ديركلوني كان من ضمن المحفزين على شن هجوم على بيزنطة بعد فشل الحملة الصليبية الثانية، وذلك بسبب ما أبداه إمبراطورها من خيانة لهذه الحملة، وهو تحريض صريح كشف عنه الخطاب الذى أرسل به بطرس المبجل إلى روجر الثاني ملك صقلية، الأمر الذى يعكس سياسة ديركلوني تجاه الإمبراطورية البيزنطية، وموقفه منها.
- أبرزت الدراسة أن الانشقاق الذى حدث بين الكنيستين الشرقية والغربية، إنما يرجع إلى الحركة الكلونية التي كانت تهدف إلى جعل البابا في روما زعيمًا للعالم المسيحي كله بما فيه المسيحيين في الشرق، كما أنها كانت تنادى بأسبقية كنيسة روما على كنيسة القسطنطينية وعلى بقية الكنائس الشرقية، الأمر الذى جعل الانفصال النهائي بين روما وبيزنطة أمرًا لا مفر منه.
- اتضح من خلال الدراسة أن رهبان ديركلوني عملوا على استخدام كافة الوسائل العسكرية، والفكرية، والعقائدية المتاحة لديهم في تحقيق غرضهم المنشود، وهو القضاء على الإسلام والمسلمين، ومن أمثلة ذلك قيامهم بترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية؛ وذلك بهدف الطعن في الإسلام، وزعزعة المسلمين عن عقيدتهم.

(ب) التوصيات:

أما عن التوصيات، فإنها تتمثل في الآتي:

- ضرورة توجه الباحثين في مصر والعالم العربي إلى دراسة عصر الحروب الصليبية من كل جوانبه واتجاهاته، وذلك من منظور عربي إسلامي، وعدم تركه لباحثي الغرب الذين لا تجانبهم الحيدة - في كثير من الأحيان - بل ويحاولون فرض آراء بعينها تتفق مع ميولهم، واتجاهاتهم، وعقائدهم.
- ضرورة التعاون بين أقسام التاريخ في الجامعات المصرية من جهة، وبين سفارات الدول العربية والأجنبية من جهة أخرى؛ للحصول على المصادر التاريخية التي يصعب على الباحثين المصريين الحصول عليها وهم بداخل وطنهم، ولا شك أن هذا سيفتح مجالاً جديدًا للبحث العلمي في تاريخ العصور الوسطى، وخاصة أن هناك الكثير من الموضوعات التي لم تتم دراستها بعد؛ وذلك بسبب عدم إمكانية العثور على المادة العلمية المتصلة بها.
- العمل على تهيئة المناخ العلمي المناسب فى الجامعات المصرية من حيث الميكنة الإلكترونية وخدمات الإنترنت؛ حتى يتمكن الباحثون من التواصل من خلال التقنية الحديثة بمصادر البحث العلمي في دول أوربا وأمريكا وغيرها من دول العالم، حيث يستطيع الباحثون الحصول على الأصول الأوربية للمصادر والمراجع من خلال تلك التقنية، والتي تكلفهم كثيرًا من الوقت والجهد والمال للحصول عليها.
- يجب الرجوع إلى مثل هذه الرسائل التي تتناول تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب للاستفادة منها في واقعنا المعاصر؛ لأن التاريخ يعيد نفسه، فكما أن ديركلوني - الواقع في جنوب فرنسا - أسهم في إخراج فكرة الحروب الصليبية، فإن فرنسا الآن لم تنسَ عداءها القديم، فقامت بدعم البرنامج النووي الإسرائيلي في محاولة صليبية جديدة منها للنيل من المسلمين فى بلاد الشرق.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

Death and funeral ceremony at the special class in Egypt during the Fatimid era

الملف

مراسم الموت والجنائز عند طبقة الخاصة في مصر في العصر الفاطمي



د. محمد أحمد أحمد إبراهيم

أستاذ مساعد التاريخ الإسلامي

قسم التاريخ – كلية الآداب

جامعة بني سويف – جمهورية مصر العربية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

محمد أحمد أحمد إبراهيم، مراسم الموت والجنائز عند طبقة الخاصة في مصر في العصر الفاطمي.- دورية كان التاريخية.- العدد العشرون؛ يونيو ٢٠١٣. ص ١٤٦ – ١٦١.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

مثلت طبقة الخاصة في كل المجتمعات الإسلامية، قمة الهرم السياسي والاجتماعي في الدولة، لذا فقد استوجبت مكانة أفرادها ومناصبهم الهامة وضع قواعد وإجراءات رسمية في تجهيزهم عند الموت أو في مظاهر الحزن والحداد عليهم. ولاشك أن دراسة هذه المراسم المتعلقة بالموت والجنائز عند طبقة الخاصة، تكشف عن عدة أشياء تتعلق بالسلوك الرسمي للدولة حيال الموت وشخصيات المتوفين، كما توضح أيضًا أثر التركيب الاجتماعي الطبقي في العصر الفاطمي، وأنماط العلاقات بين الأفراد والجماعات. على الجانب الآخر توضح هذه المراسم دور المؤثرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في سلوك الدولة وصياغتها لهذه المراسم والتعبير عنها. وقد حرصت الدراسة علي رصد وتحليل كل المراحل والخطوات المتبعة في هذه المراسم، بدأً من الغسل، والتكفين، وصلاة الجنازة وتشييعها، ومراحل الدفن، والعزاء، وانتهاءً بالحداد.

مُقَدِّمَةٌ

احتلت نظم الفاطميين ورسومهم[١] أهمية كبيرة في الدراسات التاريخية، إذ شكلت تلك النظم والرسوم معالم بارزة في تاريخ دولتهم، لذا فقد عني كثير من المؤرخين والباحثين بالكتابة عنها في جوانب شتى.[٢] وبالرغم من أهمية تلك الكتابات وقيمتها في دراسة تاريخ الدولة الفاطمية وحضارتها، إلا أن هناك بعض الجوانب المتعلقة بهذه النظم والرسوم لم يحظ بالاهتمام أو الدراسة بالقدر الكافي، ونعني به تلك المراسم[٣] الخاصة بموت طبقة الخاصة وجنائزها، إذ شكلت تلك المراسم جزءًا مهمًا من نظم الفاطميين وتقاليدهم في جميع مراحلها، بدءًا من الغُسل والتكفين والصلاة على المتوفى وتشييعه حتى الدفن والعزاء والحداد.

ونظرًا لما تمثله بعض المصطلحات ودلالاتها من أهمية بالغة في الكتابة التاريخية، فقد عَمدت الدراسة إلى استخدام مصطلح المراسم عوضًا عن الرسوم، لما يحمله هذا المصطلح من معان تدل على القواعد والإجراءات الرسمية التي عمدت الخلافة أو البلاط الفاطمي إليها في التعامل مع شعائر الموت والجنائز، خاصةً فيما ارتبط بطبقة الخاصة من الخلفاء والوزراء والقواد، إذ كانت تجرى لهم هذه المراسم في إطار رسمي، وفق إجراءات وترتيبات يقوم بالإشراف عليها البلاط الفاطمي أو الخلفاء أنفسهم، كذلك كانت تصدر سجلات رسمية للتعزية بشأن بعض الشخصيات تخرج من ديوان الإنشاء، تعبيرًا عن تقدير الدولة لمكانتهم واعترافًا بما قدموه من أعمال جليلة.

ولاشك أن دراسة هذه المراسم المتعلقة بالموت والجنائز عند طبقة الخاصة، تكشف عن عدة أشياء تتعلق بالسلوك الرسمي للدولة حيال الموت وشخصيات المتوفين، كما توضح أيضًا أثر التركيب الاجتماعي الطبقي في العصر الفاطمي، وأنماط العلاقات بين الأفراد والجماعات. على الجانب الآخر توضح هذه المراسم دور المؤثرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في سلوك الدولة وصياغتها لهذه المراسم والتعبير عنها. وتهدف هذه الدراسة إلى رصد وتحليل مراسم الموت والجنائز عند طبقة الخاصة للوقوف على أشكالها وتطورها، فضلاً عن استجلاء بعض الدلالات والمضامين المهمة لهذه المراسم على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في تاريخ الدولة الفاطمية.

مثلت طبقة الخاصة في كل المجتمعات الإسلامية، قمة الهرم السياسي والاجتماعي في الدولة، لذا فقد استوجبت مكانة أفرادها ومناصبهم الهامة وضع قواعد وإجراءات رسمية في تجهيزهم عند الموت أو في مظاهر الحزن والحداد عليهم. وقد احتل الخلفاء وأسرهم من الأبناء والزوجات، وكذلك الوزراء والقواد والأمراء ورجال الدين رأس هذه الطبقة، إذ كانت تجرى لهم – دائمًا – ترتيبات ومراسم تتفق ومكانتهم داخل الدولة، فكما اتسمت حياتهم الدنيا بالثراء والبذخ، اتسمت أيضًا مراسم تجهيزهم ودفنهم بعد الموت بالبذخ والنفقة العالية. ورغم خلو المصادر من ذكر التفاصيل الدقيقة لمراحل تجهيزهم عند الموت، إلا أن هناك بعض الإشارات والنصوص المتفرقة لهذه المراحل، يمكن من خلالها تكوين صورة عامة لهذه المراسم، خاصة في مراحل الغسل والتكفين وتشييع الجنازة والدفن والعزاء والحداد.

أولاً: الخلفاء وأسرهم

جرت العادة عند موت أحد الخلفاء أو أفراد أسرهم، أن يقوم بمهمة الغسل والتكفين أحد كبار رجال الدولة من رجال الدين أو بعض الوزراء، وغالبًا ما كان يتولى من رجال الدين هذا الأمر قاضي القضاة أو داعي الدعاة، وذلك لمعرفتهما بأحكام الفقه وشعائر الدين.[٤] فعند وفاة الخليفة العزيز بالله (٣٦٥-٣٨٦هـ/٩٧٥-٩٩٦م) في مدينة بلبيس،[٥] حُمل إلى القصر وتولى غسله قاضي القضاة محمد ابن النعمان،[٦] وعند وفاة الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله (٤١١-٤٢٧هـ/١٠٢٠-١٠٣٥م) تولى غسله قاضي القضاة أبو محمد القاسم بن عبدالعزيز بن النعمان مع شيخ القرافة.[٧] كذلك كان قاضي القضاة يتولى أمر تغسيل أبناء الخلفاء وإخوانهم، فعند وفاة الأمير عبدالله بن المعز (ت ٣٦٤هـ/٩٧٤م) والأمير تميم بن المعز (ت ٣٧٤هـ/٩٨٥م) قام قاضي القضاة محمد بن النعمان بأمر الغُسل، فيذكر المقريزي في وفاة الأمير عبدالله بن المعز: "فأمر – المعز – القاضي محمد بن النعمان بغسله"،[٨] كما يذكر ابن خلكان في وفاة الأمير تميم بن المعز: "حضر أخوه العزيز نزار بن المعز الصلاة عليه في بستانه، وغسله القاضي محمد بن النعمان، وكفنه في ستين ثوبًا"،[٩] كما تولى داعي الدعاة غسل أحد أبناء الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله عام ٤١٥هـ/١٠٢٤م، فيذكر المسبحي: "وتولى داعي الدعاة قاسم بن عبدالعزيز بن النعمان غسله وصلى عليه".[١٠]

على الجانب الآخر كان بعض الوزراء يقومون أحيانًا بتولي غسل الخلفاء وتكفينهم، فعند مقتل الخليفة الظافر بأمر الله سنة ٥٤٩هـ/١١٥٤م استنجد أهل القصر بوالي الأشمونيين والبهنسا في ذلك الوقت طلائع بن رزيك، الذي قدم على رأس جيش إلى القاهرة

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

بعد فرار الوزير عباس الصنهاجي وابنه نصر، وقام بإخراج الخليفة الظافر من المكان الذي دفنه فيه نصر بن عباس، ثم قام بالغسل والتكفين قبل أن يأمر بإعادة دفنه مرة أخرى في تربة القصر.[١١] كذلك كان يقوم أحد أبناء الخلفاء في بعض الأحيان بمهمة الغسل والتكفين، مثلما حدث عند وفاة الخليفة العاضد لدين الله آخر الخلفاء الفاطميين (٥٥٥-٥٦٧هـ/١١٦٠-١١٧١م)، إذ يذكر المقريزي: "لما مات العاضد غسله ابنه داود وصلى عليه".[١٢] ولما كانت قراءة القرآن من مظاهر الترحم على الميت وطلب المغفرة، فكانت تتم قراءة بعض الآيات قبل وأثناء الغسل،[١٣] كذلك كانت تستخدم في عملية الغسل بعض المواد العطرية، كماء السدر وماء الورد أو الكافور والمسك وهو ما عُرف بالحنوط.[١٤]

أما في حالة وفاة زوجات أو نساء القصر، فكان يتولى غسلهن نساء متخصصات امتهن هذه المهنة، حتى أن الخليفة الحاكم بأمر الله (٣٨٦-٤١١هـ/٩٩٦-١٠٢٠م) عندما مَنَع خروج المرأة في عصره استثنى من هذا المنع الغاسلات، لأنه لم يكن من الممكن الاستغناء عن خدماتهن في هذه الأوقات.[١٥] وكان من العادات المتبعة أن يأخذ الغاسل أو الغاسلة، ما على المتوفى من ثياب بعد الغسل، وقد شمل هذا التقليد الرجال والنساء، فعندما غَسل قاضي القضاة الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله، أخذ ما عليه من ملابس،[١٦] كذلك عند وفاة السيدة العزيزية زوجة الخليفة العزيز بالله، أخذت الغاسلة ما كان تحتها من فرش وما كان عليها من الثياب، فكان مبلغ ذلك ستة آلاف دينار.[١٧]

أما فيما يختص بالكفن،[١٨] فقد كانت أكفان الخلفاء وأسرهم تخرج من الخزانة الخاصة بالقصر الخلافي،[١٩] وأحيانًا من خزائن الوزير القائم بالأمر في ذلك الوقت، وكان الكفن في هذه الحالة يتناسب مع مكانة المتوفى ومنزلته الاجتماعية، إذ كان يحتوي على المنسوجات الحريرية والعطور والطيب، إضافة إلى كثرة أعداده وارتفاع قيمته المادية، فقد ذكر ابن خلكان عن عدد أكفان الأمير تميم بن المعز: "وكفن في ستين ثوبًا"،[٢٠] كما ذكر ابن ميسر في مقدار كفن زوجة الخليفة العزيز بالله: "وكُفنت بما مبلغه عشرة آلاف دينار".[٢١] وإذا كانت المصادر لم تشر صراحة لعدد أو قيمة أكفان بعض الخلفاء، فلنا أن نستنتج أعدادها وقيمتها من خلال ما عَلمناه من عدد أكفان أسرهم، بل نستطيع أن نستنتج أنها كانت أكثر من ذلك وأقيم بالمقارنة لمكانتهم ومنزلتهم.

كانت تلي مرحلة الغسل والتكفين الصلاة على الميت أو صلاة الجنازة،[٢٢] وهي من المراحل المهمة في مراسم الموت لدى طبقة الخاصة، لأنها تحمل مضمونًا دينيًا وسياسيًا في الوقت نفسه، فقد كان يتجمع فيها كبار شخصيات الدولة في الإيوان الكبير بالقصر الخلافي، حيث كان يؤمهم في هذه الصلاة الخليفة أو قاضي القضاة أو داعي الدعاة،[٢٣] فعند وفاة الخليفة الظافر بأمر الله سنة ٥٤٩هـ/١١٥٤م قام بالصلاة عليه ابنه الفائز بنصر الله (٥٤٩-٥٥٥هـ/١١٥٤-١١٦٠م)،[٢٤] وعند وفاة الخليفة العاضد لدين الله، قام ابنه داود بالصلاة عليه،[٢٥] كذلك يذكر ابن ميسر في وفاة السيدة العزيزية زوجة الخليفة العزيز بالله: "فحملت إلى القصر وصلى عليها العزيز بالله".[٢٦] كما تولى داعي الدعاة الصلاة على بعض نساء القصر من أقارب الخلفاء وزوجاتهم، فيذكر المسبحي: "أما عبدالله بن المعز فقد تعلق بجارية تُدعى علية، وكانت من وجوه عجائز القصر وعقلائهن، فلما توفيت صلى عليها داعي الدعاة قاسم بن عبدالعزيز النعمان، ودفنت عند رجلي مولاها في داره".[٢٧]

وكانت العادة أن يكبر على جنائز الخلفاء أو أسرهم، على قدر منزلتهم ومكانتهم، فقد ذكر ابن ميسر: "وفي صفر توفى ابن عم للمعز، فخرج المعز وصلى عليه وعلى رجل آخر وكَبر على ابن عمه سبعًا وعلى الرجل خمسًا"،[٢٨] وهذا على ما ذكره البعض قياسًا على ما كان يقوم به علي بن أبي طالب (ﷺ)، من التكبير على الميت على قدر منزلته،[٢٩] ومع ذلك فقد أباحت الدولة التربيع والتخميس في صلاة الجنازة، فيذكر المقريزي في سنة ٣٩٧هـ/١٠٠٦م: "قرئ سجل في رمضان ... يخمس في التكبير على الجنائز المخمسون، ولا يمنع من التربيع عليها المربعون .. كل مسلم يجتهد في دينه اجتهاده".[٣٠]

أما عن كيفية خروج الجنازة وحمل الميت، فقد أشارت أغلب النصوص إلى وضع الميت في تابوت، وهو الصندوق الخشبي المغطى، فقد كانت عادة الفاطميين وقبل مجيئهم إلى مصر، وضع أجساد الخلفاء والأبناء في توابيت خشبية لحفظ أجسادهم عند نقلهم، فيذكر المقريزي: "دفن المعز لدين الله آباءه الذين أحضرهم في توابيت معه من بلاد المغرب"،[٣١] وظل هذا التقليد متبعًا مع جميع من مات منهم في مصر، فعند وفاة الأمير عبدالله بن المعز، خرج في تابوت وحوله أهل الدولة بالصراخ والبكاء،[٣٢] كذلك عند وفاة الخليفة الظافر بأمر الله يذكر ابن ميسر: "فغسله وكفنه – طلائع بن رزيك – وعَملَه في تابوت مغشى"،[٣٣] وفي وفاة الخليفة الفائز بنصر الله أُخرج – أيضًا – في تابوت وصُلى عليه وحمل إلى التربة.[٣٤] وفيما يختص بحمل الميت أثناء الجنازة ونقله إلى المقبرة، نستنتج من خلال نص لابن ميسر، أن هذه المهمة عند وفاة الخلفاء كانت تقتصر على الأمراء ورجال القصر، إذ يذكر في جنازة الخليفة الظافر بأمر الله: "وحمله الأستاذون والأمراء"،[٣٥] كما كان من العادات المتبعة تغطية التابوت بأفخر أنواع الأقمشة الحريرية، وهو ما يشير إلى إعلان التميز الطبقي الذي اتسمت به جنائز الخلفاء.

وكان الخروج لتشييع جنائز الخلفاء وأسرهم واجبًا مقدسًا يجب أداؤه، فضلاً عن الرغبة في الثواب من الله،[٣٦] وقد تحكمت المكانة الاجتماعية للمتوفى غالبًا في عدد المشيعين ونوعيتهم، ففي جنائز الخلفاء كان الوزير والأمراء وكبار رجال الدولة يتصدرون الجنازة تشريفًا لها، فضلاً عن الأقارب وحاشية القصر، فيذكر ابن الطوير في جنازة الخليفة الظافر: "ومشى الصالح بن رزيك ... والخلق قدام الجنازة إلى موضع الدفن"،[٣٧] كذلك يشير ابن تغري بردي إلى تصدر الأمراء في جنازة الظافر: "ومشى الأمراء قدام

الجنازة".[38] وقد حرص صلاح الدين على الاشتراك في جنازة الخليفة العاضد لدين الله آخر الخلفاء الفاطميين والسير فيها، فيذكر المقريزي: "وقد أظهر الكآبة والحزن وأجرى دمعه".[39] وكانت العادة أن يخرج المشيعون خلف الجنازة وهم مترجلون، فلم يكن يركب في هذه المناسبة إلا الخليفة إذا حضر تشييع الجنازة.[40] إذ خرج الخليفة الحافظ لدين الله (٥٢٤-٥٤٤هـ/١١٣٠-١١٤٩م) بنفسه لتشييع جنازة وزيره بهرام الأرمني وسار خلف تابوته راكبًا بغلةً شهباء، فلم ينزل عنها إلا عند حافة القبر.[41]

وغالبًا ما كان يتخلل تشييع جنائز الخلفاء وأسرهم، إعلان بعض مظاهر الحزن التي تعددت صورها تبعًا لمكانة المتوفى وسيرته عند الناس، فعند وفاة الخليفة العزيز بالله خرج ولده الحاكم بأمر الله مرتديًا دراعةً مصمتة،[42] ويذكر ابن ميسر: "ولم يبق شارع ولا زقاق إلا وفيه صراخ ونحيب"،[43] كما كان ارتداء اللون الأخضر، من أبرز الألوان الخاصة بالحداد لديهم، حيث كان شعار الدولة الرسمي الذي لجأت إليه للبعد عن اللون الأسود شعار الدولة العباسية، فيذكر المقريزي أن الخليفة الحافظ لدين الله: "خرج في جنازة وزيره بهرام الأرمني مرتديًا عمامة خضراء وثوبًا أخضر بغير طيلسان"،[44] ولما تولى العاضد الخلافة بعد وفاة الفائز، أمر صاحب خزانة الكسوة أن يحضر له بدلة ساذجة (غليظة – خشنة) خضراء، وهي لبس ولي العهد إذا حزن على من تقدمه.[45]

وتعد جنازة الخليفة الظافر بأمر الله من أكثر الجنائز التي حفلت بقدر كبير من صور الحزن ومظاهره، المبالغ فيها، فيذكر ابن سعيد: "ودخل طلائع القاهرة بأعلام سود وثياب سود حزنًا على الظافر، والشعور التي أرسلت إليه من القصر على رؤوس الرماح"،[46] ونلاحظ هنا أن جنازة الخليفة الظافر هي المثال الوحيد الذي ارتدى فيه السواد تعبيرًا عن الحزن، فتذكر أغلب المصادر – أيضًا – في تشييع جنازته أن الوزير الصالح طلائع بن رزيك، مشى حافيًا مرتديًا السواد، مكشوف الرأس وقد شق ثيابه، ففعل الناس مثله مجاهرين بالبكاء والنواح.[47] ومن الجدير بالذكر؛ أن المؤرخين اعتبروا هذا الحدث نذير شئوم على الدولة الفاطمية، إذ لم تمض خمسة عشر عامًا حتى دخل العباسيون القاهرة بأعلامهم السوداء، وأزالوا الأعلام البيضاء شعار الدولة الفاطمية.

على الجانب الآخر كان خروج بعض النائحات اللاتي احترفن هذا العمل، مظهرًا أكثر وضوحًا لإعلان الحزن للجميع، فكان بعضهن يخرجن خلف الجنائز يَنشدون المراثي والعديد بعبارات حزينة، وذلك لإلهاب حماس المشيعين وأقارب الميت،[48] وأحيانًا ما كان يحضر في جنائز الخلفاء وأسرهم أكثر من نائحة[49] تمشيًا مع مكانة المتوفى ومنزلته، فضلاً عما يمثله ذلك من التعبير عن الحزن تعبيرًا واضحًا للجميع. اشتهرت بعض النساء ممن مارسن هذا العمل في الجنائز وفوق المقابر أو في أيام العزاء، فكان منهن من عرفت بست الرياض، وأخرى عرفت بخسروان.[50]

ومن الجدير بالذكر؛ أن هذه المهنة لم تكن غريبةً على المجتمع المصري طيلة عصوره، إذ كانت ترتبط إلى حد كبير بعادات المصريين القدماء، الذين كانوا يحرصون على تأجير النادبات لخشيتهم ألا يعبرون عن حزنهم على المتوفى تعبيرًا كافيًا يُعيرون من أجله،[51] وقد تم تفعيل هذه المهنة وازدادت وضوحًا عند نساء الأقباط فيما بعد، فيذكر العالم الفرنسي دي شابرول أن الأقباط هم الذين نقلوا هذه العادات بعد ذلك إلى المسلمين،[52] لذلك فقد حرص بعض الخلفاء الفاطميين على الحد من هذه الظاهرة، بإصدار الأوامر والسجلات التي تمنع خروج النساء وراء الجنائز أو فوق المقابر، خاصة الخليفة الحاكم بأمر الله وولده الظاهر لإعزاز دين الله، فيذكر ابن سعيد: "حظر الحاكم بأمر الله في سنة ٣٩٤هـ على النساء البكاء والعويل وراء الجنائز وخروج النائحات بالطبل والزمر على الميت، وفي سنة ٤٠٢هـ مُنع النساء من زيارة القبور، فلم ير في الأعياد امرأة على قبر، كما مُنع نَصب الشراعات التي كانت النساء ينصبنها في المقابر أيام الزيارة".[53] وقد تكررت هذه الأوامر بالمنع مرة أخرى في عهد الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله، خاصةً في أعوام ٤١٢هـ و ٤١٤هـ،[54] مما يؤكد أن هذه الأوامر لم تكن لتقضي على تلك العادات السيئة، لتأصلها بين طبقات المجتمع، رغم التشدد الذي لازم هذه الأوامر – في بعض الأحيان – بسجن النائحات،[55] إذ تكررت هذه المظاهر بعد ذلك وبشكل واضح عند وفاة الخليفة الظافر.

أما عن مرحلة الدفن[56] في المقابر، فكان المتبع أن يدفن الخلفاء وأسرهم في مقابر خاصة بهم وحدهم، سُميت بتربة[57] الزعفران أو التربة المعزية، وكانت تقع في الركن الجنوبي الغربي للقصر الشرقي الكبير،[58] وحدد المقريزي موقعها قائلاً: "وهو مكان كبير من جملتها الموضع الذي يُعرف اليوم بخط الزراكشة العتيق ومن هناك بابها... مكان بجوار خان الخليلي من بحريه".[59] وكان من المتبع أن يتم دفن المتوفين من الخلفاء أو أسرهم بالتابوت داخل هذه التربة، فدفن فيها المعز لدين الله وآباءه الذين أحضر توابيتهم معه من إفريقية، ثم ظلت بعد ذلك مكان الدفن الرسمي لكل خلفاء الدولة ومعظم أولادهم ونساءهم، عدا الخليفة الحاكم بأمر الله الذي لم يعثر له على جثه بعد قتله.[60]

أعدت تربة الزعفران لتتناسب مع مكانة الخلفاء وثرائهم، إذ احتوت على بعض المحاريب والمباخر والقناديل الذهبية المعلقة للإضاءة، حتى أنه في أحداث الشدة العظمى في عصر الخليفة المستنصر بالله (٤٥٧-٤٦٤هـ/١٠٦٤-١٠٧١م) طلب الجند الأتراك من المستنصر مرتباتهم، فماطلهم بها، فهجموا على هذه التربة وأخذوا ما فيها من قناديل الذهب والآلات كالمداخن والمجامر وحلي المحاريب، فكانت قيمة ذلك خمسين ألف دينار،[61] كذلك اضطر المستنصر بالله نفسه تحت وطأة الحاجة إلى بيع بعض حليه وآلات هذه التربة في أحداث الشدة العظمى.[62]

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

على الجانب الآخر كان لهذه التربة بعض العادات والرسوم المرتبطة بزيارتها، إذ اعتاد الخلفاء زيارتها عند كل خروج من القصر أو أثناء عودتهم، للترحم على الأجداد والآباء والأبناء، فيذكر كل من ابن المأمون والمقريزي: "منها أن الخليفة كلما ركب بمظلة وعاد إلى القصر، لابد أن يدخل إلى زيارة آبائه بهذه التربة، وكذلك لابد أن يدخل في يوم الجمعة دائمًا، وفي عيدي الفطر والأضحى، مع صدقات ورسوم تفرق".[٦٣] وكانت الدولة تعهد لأحد الأمراء بالإشراف على هذه التربة وصيانتها من الأساتذة المحنكين ويدعى فنون، إذ يذكر المقريزي عند الحديث عن توزيع كسوة العام الجديد من دار الكسوة: "بدلة حريري لمكنون متولي خدمة الجهة العالية مثله، فنون متولي خدمة التربة مثله".[٦٤]

وكانت من مراسم الدفن الخاصة بالخلفاء وأسرهم في هذه التربة، الإسراع بعملية الدفن حتى لو كان ذلك ليلاً، نظرًا لوجودها داخل القصر الخلافي نفسه، فقد تم دفن الخليفة العزيز بالله فيها ليلاً بعد العشاء الأخيرة،[٦٥] كما دُفن ابن صغير للخليفة الظاهر لإعزاز دين الله سنة ٤١٥هـ أيضًا ليلاً.[٦٦] ومن الجدير بالذكر؛ أن مرحلة الدفن في المقابر كانت فرصة لازدياد مظاهر الحزن على المتوفى أكثر منها عند تشييع الجنازة، خاصةً إذا ما كان المتوفى من النساء، فتذكر المصادر في وفاة السيدة العزيزية زوجة الخليفة العزيز بالله، صورًا عديدة من هذه المظاهر، كان أغلبها يعبر – بالدرجة الأولى – عن المكانة والثراء والتميز الطبقي عند الخاصة، كتغطية القبر نفسه بأنواع من الأقمشة الحريرية والجواهر،[٦٧] أو الإكثار من عدد قراء القرآن للترحم على الميت، فضلاً عن حرص بعض الشعراء للحضور فوق المقابر لإلقاء قصائد الرثاء والتأبين، فيذكر ابن ميسر في وفاة السيدة العزيزية: "ودفع إلى الفقراء في سبعة أيام ألفا دينار، وأعطى للقراء الذين قرأوا على قبرها ثلاثة آلاف دينار، ورثاها جماعة من الشعراء فأطلقت لهم الجوائز، وأجيز بعضهم بخمسمائة دينار".[٦٨]

على الجانب الآخر كان تفاعل النائحات في إظهار الحزن والتعبير عنه يزداد ويشتد أيضًا فوق المقابر، بل كن يمكثن فوق القبر لفترة طويلة تمتد إلى الشهر، فيصف المقريزي في وفاة السيدة العزيزية: "وأقامت ابنتها المناحة على قبرها والقواد والغلمان والخدم بالثياب المسَخمة،[٦٩] وعلى رؤسهم كرازي الصوف،[٧٠] وأيديهم مشبكة على رؤسهم يصيحون: وا سِتنا ! وهم حفاة، فإذا توسطوا الطريق حفنوا حفنات من تراب وحثوها على رؤسهم ودخلوا، وأقاموا كذلك شهرًا كاملاً والعزيز بالله يواصل زيارتها في كل يوم ويطعم الناس، ويفرق الأطعمة على سائر الناس مع الحلوى".[٧١] ويتضح من النص السابق أن جميع هذه الصور ما هي إلا تكريس لمفهوم التميز الطبقي لمن يموت من طبقة الخاصة، فضلاً عن تأكيد القدرة المالية لأهل المتوفى أمام الناس، والممثلة في استضافة المُعزين بأعداد كبيرة لفترة طويلة تصل إلى الشهر، مع توزيع الصدقات والأطعمة عليهم.

أما عن مراسم العزاء[٧٢] لمن مات من الرجال؛ حرصت الدولة على صبغها بصبغة أكثر رسمية، فكانت تُقام في إيوان القصر الخلافي نفسه لا فوق المقابر، كما كان يشارك في حضور العزاء جميع الطبقات على اختلافها، إذ يذكر المقريزي: "ولما مات العزيز حضر الناس للتعزية بالقصر، واجتمع الناس على اختلاف طبقاتهم".[٧٣] كذلك كان من عادات التعزية في الخلفاء وأسرهم، خلع العمائم عند الدخول إظهارًا للحزن والجزع، ففي وفاة الأمير عبدالله بن المعز جلس الخليفة المعز لدين الله للعزاء، ودخل الناس من غير عمائم ومنهم من شوه نفسه وأظهر الجزع الشديد، فكان المعز يُسكنهم ويقول: اتقوا الله وارجعوا إلى الله،[٧٤] كذلك في وفاة الخليفة العزيز بالله يذكر ابن ميسر: "ودخل الناس بغير عمائم وأظهروا الجزع".[٧٥]

كما جرت العادة في تقديم العزاء أن يفتتح بعض المعزين باب التعزية ببعض أبيات الشعر في رثاء المتوفى، فيذكر المقريزي في عزاء الخليفة العزيز بالله: "أفحم الناس بأجمعهم عن أن يوردوا في ذلك المقام شيئًا مما يليق بالوقت، ومكثوا مطرقين، فقام صبي من أولاد الأمراء الكتاميين وأنشد:

أنظر إلى العلياء كيف تضام	ومآتم الأحساب كيف تقام
خَبرتني ركب الركاب ولم يدع	للسفر وجه ترحل فأقاموا

فاستحسن الناس إيراده، وكأنه طرق لهم كيف يوردون المراثي، فنهض الشعراء والخطباء حينئذ وعزوا، وأنشد كل واحد ما عَمل في التعزية"،[٧٦] كذلك كان البعض يحرص على إلقاء خطبة للعزاء أولاً ثم يتبعها ببعض أبيات الرثاء من الشعر، مثلما فعل الشريف السيد الفاضل محمد بن حيدرة الحسيني في عزاء الخليفة الآمر بأحكام الله، فاستهل العزاء بخطبة طويلة أورد نصها المؤرخ عماد الدين إدريس (ت ٨٧٢هـ/١٤٦٧م) منها: "فكانت الأيام به باسمة والليالي منيرة لا ظلما، فاختار ربه تعالى له النقلة إلى زمرة آبائه الطاهرين، فأعلاه عن العالم السفلي وأسمى، فعين الجلال لفقده لا تدمع بل تدما، والشريعة حاسرة لمصابه لابسة حزنًا وهمًا ... "،[٧٧] ثم ختم خطبته بقصيدة في رثاء الآمر منها:

قدس الله ثوى بقصور	المقس ملقى بها غدا مدفونا
وعليه السلام ما دام يتلو	كل عام من السنين سنينا
آه منها مصيبة أصبح القلب	بها معثرًا ألما حزينا[٧٨]

ومن الملاحظ؛ أن ظاهرة إلقاء المراثي في مناسبة العزاء، ظلت مستمرة حتى مع وفاة آخر الخلفاء الفاطميين العاضد لدين الله، خاصةً وأن موت العاضد لدين الله كان نهاية لعصر الخلافة الفاطمية في مصر، فيذكر ابن تغري بردي: "وكان لموته بمصر يوم عظيم إلى الغاية وعظم مصابه على المصريين إلى الغاية، ووجدوا عليه وجدًا عظيمًا لاسيما الرافضة، فإن نفوسهم كادت تزهق حزنًا لانقضاء دولة الرافضة من ديار مصر وأعمالها"،[٧٩] لذلك كان رثاء الشاعر عمارة اليمني (ت ٥٦٩هـ/١١٧٤م) – وهو من أنصار

الفاطميين ومؤيديهم – أبلغ ما قيل في عزاء الخليفة العاضد والدولة الفاطمية معًا، إذ قال:

أسفى لمُلكٍ عاضدي عُطلت	حجراته بعد الندى والباس
أخذت بنانُ العز من أمواله	ورجاله بمخانق الأنفاس
وعسى الليالي أن ترد زمانكم	لدنا كعود البانة المياس
أَبني على والبتول وأحمدٍ	وكواكب الدنيا وخير الناس[٨٠]

ومن الجدير بالذكر؛ أن مدة عزاء الرجال كانت أقل في وقتها من عزاء النساء، إذ لم تكن تتجاوز الثلاثة أيام، ففي عزاء الخليفة الحاكم بأمر الله يذكر المقريزي: "وأقيمت المآتم على الحاكم في القصور والقاهرة ثلاثة أيام".[٨١] كذلك كان يصحب مراسم العزاء بعض الإجراءات التي تعمد إليها الدولة في بعض الأحيان، كتعطيل الدواوين أو إغلاق الأسواق، لكي يتمكن الجميع من أداء واجب العزاء، فضلاً عما يمثله ذلك من إعلان رسمي للحداد على المتوفى.

ثانيًا: كبار رجال الدولة

احتل كبار رجال الدولة من الوزراء والقواد والأمراء ورجال الدين مكانة كبيرة في النظام السياسي والإداري للدولة الفاطمية، وانعكس ذلك بدوره على المراسم والتجهيزات الخاصة التي أجريت لهم عند موتهم، إذ كانت مراسم تجهيزهم ودفنهم لا تقل عن المراسم التي أجريت للخلفاء وأسرهم، بل كان بعض الخلفاء يشرفون بأنفسهم على هذه المراسم، تبعًا لمكانة المتوفى وأهميته لديهم.

كان الوزراء على رأس كبار رجال الدولة الذين حظوا بمكانة ومنزلة لدى الخلفاء، فكان تجهيزهم يتم بعناية الخلفاء أنفسهم وإشرافهم، ويعد الوزير يعقوب بن كِلّس (ت ٣٨٠هـ/٩٩١م)،[٨٢] أحد الوزراء الذين اعتنى بمراسم تجهيزهم ودفنهم الخليفة العزيز بالله، فأوضحت المصادر صورًا عديدة عند الحديث عن مراسم تجهيزه ودفنه والحداد عليه، إذ ذكر المقريزي: "أرسل العزيز بالله إلى داره الكفن والحنوط، وتولى غسله القاضي محمد بن النعمان ... وكُفِن في خمسين ثوبًا بين مثقل – يعني منسوجًا بالذهب - ووشى[٨٣] مذهب وشرب دبيقي[٨٤] مذهبًا وحقة كافور وقارورتي مِسك، وخمسين مَنًّا[٨٥] ماء ورد، وبلغت قيمة الكفن والحنوط عشرة آلاف دينار".[٨٦]

أما عن مراسم الجنازة والدفن فيكمل المقريزي: "وخرج مختار الصقلبي وعلي بن العداس والرجال بين ايديهم ينادون: لا يتكلم أحد ولا ينطق، وقد اجتمع الناس فيما بين القصر ودار الوزارة التي عرفت بدار الديباج،[٨٧] ثم خرج العزيز من القصر على بغلة، والناس يمشون بين يديه وخلفه بغير مظلة والحزن ظاهر عليه، حتى وصل إلى داره، فنزل وصلى عليه وقد طرح على تابوته ثوب مثقل، ووقف حتى دفن بالقبة التي كان بناها وهو يبكي، ثم انصرف، وسمع العزيز وهو يقول: واطول أسفي عليك يا وزير، والله لو قدرت أفديك بجميع ما أملك لفعلت، وأمر بإجراء غِلمانه على عاداتهم، وعتق جميع مماليكه، وأقام ثلاثًا لا يأكل على مائدته، ولا يحضرها مَن عادته الحضور، وعمل على قبره ثوبان مثقلان، وأقام الناس عند قبره شهرًا، وغدا الشعراء إلى قبره، فرثاه مائة شاعر وأجيزوا كلهم".[٨٨]

وفي موضع آخر يفصل المقريزي ما قام به الخليفة العزيز بالله في عزاء الوزير ابن كِلس قائلاً: "وألزم القراء بالمقام على قبره، وأجرى عليهم الطعام، وكانت الموائد تحضر إلى قبره كل يوم مدة شهر، وتحضر نساء الخاصة كل يوم ومعهن نساء العامة، فتقوم الجواري بأقداح الفضة والبلور وملاعق الفضة فتسقى النساء الأشربة والسويق بالسكر، ولم تتأخر نائحة ولا لاعبة عن حضور القبر مدة شهر، وبلغ العزيز أن عليه ست عشر ألف دينار دينًا، فأرسل بها إلى قبره، فوضعت عليه، وفرقت على أرباب الديون"،[٨٩] ويذكر ابن ظافر عن مراسم الحداد الرسمي على الوزير ابن كِلس: "وانصرف – العزيز – من دفنه حزينًا وأغلق الدواوين ثمانية عشر يومًا، وعطل الأعمال أيامًا بعده".[٩٠] من الجدير بالذكر: أن إغلاق الدواوين ثمانية عشر يومًا، وهذا الرقم بالتحديد يشكل للشيعة محور حياة وشرعية سلطان لدولتهم، حيث تصادف حادثة غدير خم اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة، وهو الشهر الذي توفى فيه ابن كِلّس.

مما سبق يتضح؛ أن مراسم تجهيز الوزير ابن كِلس تمت جميعها بتكليف وإشراف الخليفة نفسه، بدءًا من مراحل الغسل والتكفين وانتهاءً بالدفن والعزاء والحداد، كذلك كانت هذه المراحل تتسم جميعها بالمبالغة والتميز، نظرًا لمكانة هذا الوزير في الدولة وعند الخليفة، على الجانب الآخر – وللمرة الأولى – نلحظ أن دفن الوزير ابن كِلس لم يتم في القرافة بل في داره الخاصة التي عرفت بدار الوزارة ودار الديباج داخل باب النصر، بعد أن قام بعمل قبة خاصة بها لتكون مدفنًا له، فيذكر المقريزي: "اتفق أن الوزير عَمر قبةً أنفق عليها خمسة عشر ألف دينار، وآخر ما قال: لقد طال أمر هذه القبة ما هذه قبة هذه تربة! فكانت كذلك ودفن تحتها".[٩١] ونستنتج من النص السابق؛ أن بعض الوزراء في العصر الفاطمي كانوا يحرصون على إعداد مقابرهم وتزيينها بهذا الشكل، إظهارًا للتميز وتخليدًا لذكراهم كما فعل الخلفاء، حتى أصبحت هذه النماذج من المقابر (القباب) سمة من سمات مقابر الخاصة في العصر الفاطمي.[٩٢]

تُعد الأسرة الجمالية من أشهر الأسر التي حظيت بمكانة كبيرة وأهمية في تاريخ الدولة الفاطمية وتاريخ الوزارة بها،[٩٣] إذ تولى ثلاثة من رجالها منصب الوزارة بدءًا من بدر الجمالي (٤٦٦-٤٨٧هـ/١٠٧٣-١٠٩٤م)، والأفضل بن بدر الجمالي (٤٨٧-٥١٥هـ/١٠٩٤-١١٢١م)، وأبو علي أحمد بن الأفضل الملقب بكتيفات (٥٢٥-٥٢٦هـ/١١٣٠-١١٣١م)،[٩٤] ورغم المكانة التي احتلها مؤسس هذه الأسرة الوزير بدر الجمالي في تاريخ الدولة، إلا أن المصادر لم تشر إلى أي تفاصيل

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

تخص المراسم والإجراءات التي تمت في تجهيزه عند الوفاة، إذ اقتصرت المعلومات على ذكر مكان دفنه فقط، فيذكر المقريزي: "مات أمير الجيوش بدر الجمالي في سنة سبعٍ وثمانين وأربع مائة، فدفن خارج باب النصر بحري المصلى، وبنى على قبره تربة جليلة وهي باقية إلى اليوم"،[٩٥] ويبدو أن هناك عدة أسباب وراء إغفال المصادر ذكر التجهيزات التي تمت له، منها أنه توفى في حياة الخليفة المستنصر بالله الذي لم يكن يحفل بالمراسم أو التجهيزات الخاصة بالموت والجنائز، خاصة مع تقدم السن به، كذلك كان تولى الأفضل بن بدر الجمالي للوزارة في آخر أيام حياة أبيه سببًا في جعل المؤرخين يركزون الأضواء على الابن أكثر من أبيه، خاصة وأن بدر الجمالي مات عن عمر ناهز الثمانين وبعد مرض.[٩٦]

أما الأفضل بن بدر الجمالي فقد أفاضت أغلب المصادر في الحديث عن تجهيزه بعد موته في كل المراحل خاصة وأنه مات مقتولاً،[٩٧] فيذكر المقريزي: "ووقع حينئذ الاهتمام بتجهيز الأفضل، وتقدم إلى زمام القصور بإخراج ما قد مازجه عرق الأئمة، وتقدم إلى ريحان متولي بيت المال بإخراج ما يجب إخراجه برسم المأتم، فمضيا، وتقدم إلى حسام الملك بإعلام الأمراء والأجناد والشهود والقضاة والمتصدرين والمقربين وبني الجوهري الوعاظ وغيرهم لحضور الجنازة وتلاوة القرآن، فعاد زمام القصور ومتولي بيت المال ومعهما عشرون صينية ملفوفة في عراض دبيقي بياض مملوءة صندلاً مطحونًا، ومسكًا وكافورًا وحنوطًا وقطنًا، وفي صدر الآخر منديل ديباج فيه ما رسم بإحضاره من ملابس الخلفاء وطيالسهم، ووصلت أيضًا الموائد على رؤس الفراشين، وهي مائة شدة، صحبة متولي المائدة الآمرية، فمُد السماط بين يدي الخليفة، ومُد سماطان أحدهما بالقاعة وهو برسم الأمراء، والآخر برسم القاضي والداعي والشهود والمقربين والوعاظ والمؤمنين، وحُمل إلى الجهات الأفضليات شيء كثير، فلما انقضى معظم الليلة الثاني من شوال، تقدم الخليفة بإحضار داعي الدعاة، ولي الدولة ابن عبد الحقيق، وأمره بغسل الأفضل على ما يقتضيه مذهبه، وكُفن بما حضر من القصر، وأخرج للداعي بدلتان مكملتان، مذهبة وحرير، عوضًا عما كان على الأفضل من ثياب الدم، فإنها لم تنزع عنه، وعند كمال غسله دفع للداعي ألف دينار".[٩٨]

ويتضح من خلال النص السابق عدة أمور مهمة، منها:

١- حرص بعض الخلفاء على تكريم بعض الوزراء بتكفينهم ببعض ملابسهم الخاصة تشريفًا لهم.

٢- عدم نزع ثياب المقتول باعتباره شهيدًا، إذ اكتفى – على ما يبدو – بوضع الكفن فوق ثياب الأفضل التي قتل فيها.

٣- الحرص على أن يتم الغسل تبعًا للمذهب أو الاعتقاد الديني الخاص بالمتوفى.

٤- منح الغاسل (داعي الدعاة) بعد الغسل بدلتين عوضًا عن الملابس التي لم تنزع من على الأفضل، والتي كان من المفترض في الأحوال العادية أن يحصل عليها، فضلاً عن دفع مبلغ مالي كبير، نظرًا لمكانة المتوفى ومنزلته.

أما فيما يختص بمراسم تشييع جنازة الأفضل، فيكمل ابن المأمون تفاصيلها قائلاً: "فلما كان في الثالثة من نهار يوم الثلاثاء ثاني شوال [يعني سنة خمس عشرة وخمسمائة] خرج التابوت بالجمع الذي لا يحصى، والناس بأجمعهم رجَّالة، وليس وراءهم راكب إلا الخليفة بمفرده وهو ملثم. فلما خرج التابوت من بلد مصر أمر الخليفة بركوب القائد والمرتضى ولد الأفضل، وذُكر أن الشيخ أبا الحسن بن أبى أسامة ركب حمارًا، فلما وصلت الجنازة إلى باب زويلة ترجل القائد والمرتضى ومشيا، وبعث الخليفة خواصه إلى أخويه أبي الفضل جعفر وأبي القاسم عبدالصمد، وأمرهم إذا وصل التابوت إلى باب الزهومة أن يخرجا بغير مناديل، بعمائم صغار وطيالس فإذا قضيا ما يجب من حق سلام الخليفة سلما على القائد أبي عبدالله بمثل ما كانا يسلمان على الأفضل، ويمشيا معه وراء التابوت، فاعتمد ذلك، فاستعظم الناس هذه الحالة والمكارمة، ولم يزالا مع الناس وراء التابوت إلى أن دخل من باب العيد، فلما صار التابوت في وسط الإيوان هم الخليفة بأن يترجل، فسارع إليه القائد والمرتضى وصاح الناس بأجمعهم: العفو يا أمير المؤمنين، عدة مرار، فترجل الخليفة على الكرسي، وصلى عليه، ورفع التابوت فمشى وراءه، وركب الخليفة الفرس على ما كان عليه، ونزل التربة ظاهر باب النصر، ووقف على شفير القبر إلى أن حضر التابوت واستفتح ابن القارح المغربي وقرأ: "ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولنكم وراء ظهوركم" الأنعام، الآية (٩٤)، فوقعت من الناس موقعًا عظيمًا، وبكوا وبكى الخليفة، وهم بنزول القبر ليلحده بيده، ثم أمر الداعي فنزل وألحده والخليفة قائم إلى أن كملت مواراته، ثم ركب من التربة والناس بأجمعهم بين يديه إلى القصر".[٩٩]

ونلاحظ من النص السابق – أيضًا – عدة أمور منها:

١- حرص الخليفة على التلثم عند استقبال جنازة الأفضل، وذلك إظهارًا للحزن وتأكيده، وهو ما يشير إلى أن استخدام اللثام كان من عادات الحزن – أيضًا – لدى الخلفاء.

٢- حرص الخليفة على إجبار المشيعين على خلع العمائم الكبيرة، وارتداء عمائم أقل حجمًا، وذلك لتوحيد مظاهر الحزن على الأفضل.

٣- اعتماد صلاة الجنازة على المتوفى من كبار رجال الدولة، في إيوان القصر الخلافي، لا في المسجد، وهو مظهر من مظاهر سيادية الدولة في المراسم.

وفيما يختص بمراسم العزاء بعد الدفن، فيذكر ابن المأمون تفاصيلها كذلك قائلاً: "وأخرج من قاعة الفضة بالقصر ثلاثون حَسكَة، وثلاثون بخورًا مكملة، وخمسون مثقال ند وعود، وشمع كثير، فأشعلت الشموع إلى أن صلى الصبح وأطلق البخور، واستقر جلوس الناس، فصلى القاضي بالناس، وفتح باب مجلس الأفضل المعلق بالستور القرقوبي[١٠٠] الذي لم يكن حظه منه إلا جوازه عليه قتيلاً ورفعت الستور، وجلس الخليفة على المخاد الطرية التي عملت في وسطه، وسلم على الناس على منازلهم، وتلى القرآن

دورية إلكترونية مُحكّمة ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

العظيم، وتقدمت الشعراء في رثائه إلى أن استحق الختم فختم، ثم خرج القائد والأمراء إلى التربة فكان بها مثل ما كان بالدار من الآلات والبخور، وعُمل في اليوم الثاني كذلك".(١٠١)

ونستنتج من خلال النص السابق: أنه كان يُقام عزاء في اليوم التالي للدفن يُعرف بالصَبحة، يجتمع فيه الناس للاستماع إلى تلاوة آيات القرآن والترحم على الميت، وكان يتكرر هذا العزاء – أيضًا – في اليوم الثالث للوفاة ويعرف بالثالث،(١٠٢) كذلك كان يتم ختم القرآن عدة مرات ترحمًا على الميت، وذلك بمشاركة عدد كبير من القراء والوعاظ في القراءة، فقد بلغ عدد ختمات القرآن في عزاء الأفضل أكثر من خمسين خَتمة،(١٠٣) إذ يذكر ابن ميسر: "وكان عدة الوعاظ والقُرَّاء والمنشدين عند عزائه أربعمائة وعشرين شخصًا، فخرج أمر الخليفة أن يعطي كل واحد منهم ثمانين دينارًا، للصغير مثل الكبير، فقال ابن أبي قيراط: يا مولانا هذا مال كثير، فقال: لا يُرد أمرنا، فهذا من بعض حقه علينا، فجاء مبلغ ما دفع نحو أربعة وثلاثين ألف دينار".(١٠٤) وكان يُقام عزاء آخر في نهاية الشهر فوق القبر، عرف بعزاء تمام الشهر، فيذكر ابن المأمون: "وفي السادس والعشرين من شوال عُمل تمام الشهر على تربة الأفضل، كما عُملت الصَبحة والثالث، فلما انقضى الختم وانصرف الناس ركب الخليفة بموكبه، ونزل إلى التربة، وترحم عليه وعاد".(١٠٥)

على الجانب الآخر – وتتمةً للمراسم – كانت الدولة تحرص على إصدار سجل رسمي للتعزية يخرج من دار الإنشاء، ويفرق في نسخ تتلى على رؤوس الأشهاد بسائر البلاد، فقد أمر الخليفة الآمر متولي المعونة بمصر (الفسطاط) بقراءة سجل التعزية في وفاة الأفضل على منبر الجامع العتيق جاء فيه: "قد علمتم ما أحدثته الأيام بتصاريفها، وجرت به الأقدار على عادتها ومألوفها من فقد السيد الأجل الأفضل ونعوته – قدس الله روحه، ونور ضريحه، وحشره مع مواليه الطاهرين الذين جعلهم أعلام الهدى ومصابيحه – الذي كان عماد دولة أمير المؤمنين وحَمال أثقالها، وعلى يديه وحسن سيرته اعتمادها ومعولها، وتخطى الحمام إليه، واخترام المنية إياه وتسلطها عليه، وما تدارك الله الدولة به من حِفظ نظامها، واستتار أمورها بعد هذا الفادح العظيم والتئامها؛ وما رآه أمير المؤمنين من تهذيبه الأمور بنظره السعيد، ومباشرته إياها بعزمه الشديد ورأيه السديد، واهتمامه بمصالح الكافة، وإسباغ ظل الإحسان عليهم والرأفة، حتى أصبحت الدولة الفاطمية بذلك ظليلة المناكب، منيرة الكواكب، محروسة الأرجاء والجوانب".(١٠٦)

مما سبق يتجلى مقدار المبالغة في المراسم الخاصة بموت الوزير الأفضل وجنازته وعزائه، وحرص الخليفة الآمر بأحكام الله على الإشراف على جميع المراحل بنفسه، فضلاً عن النفقة الزائدة في إقامة العزاء الذي امتد إلى الشهر، أنفق فيه نحو أربعة وثلاثين ألف دينار، كذلك ما تبع ذلك من إصدار سجل رسمي للتعزية وقراءته في سائر البلاد، وهو ما يعد – في رأينا – دليلاً دامغًا على الدور الذي لعبه الخليفة نفسه في التخلص من الأفضل بتحريض من قتله، إذ لم تكن هذه المبالغة في إعداد هذه المجموعة من المراسم وليدة الصدفة، وإنما هي محاولة من قبل الخليفة في إبعاد الشبهة عنه، وإظهاره للخاصة والعامة معًا بمظهر الآسف على مقتل وزيره.

على الجانب الآخر لم تختلف – كثيرًا – مراسم موت بعض الوزراء وجنائزهم من غير المسلمين عن مراسم موت الوزراء المسلمين وجنائزهم، إذ حظي بعض الوزراء النصارى – أيضًا – باهتمام بعض الخلفاء عند تشيعهم ودفنهم وتقديرهم، تبعًا لمكانتهم وقربهم من الخلفاء أو تقديرًا لدورهم في خدمة الدولة، إذ يذكر كل من ابن ميسر والمقريزي عن جنازة الوزير بهرام الأرمني المتوفى سنة ٥٣٥هـ/١١٤٠م،(١٠٧) في خلافة الحافظ لدين الله: "فلما مات في العشرين من ربيع الآخر حزن عليه الحافظ كثيرًا ظهر بسببه على القصر غمه، وأمر بإغلاق الدواوين ثلاثة أيام حدادًا عليه، وأحضر بطرك الملكية وأمره أن يجهز بهرام، فأخرج عند صلاة الظهر في تابوت عليه الديباج وحوله النصارى يبخرون باللبان والصبار والسندروس(١٠٨) والعود، وخرج الناس كلهم مشاةً بحيث لم يتأخر أحد من أعيان الوقت عن جنازته. وخرج الخليفة على بغلة شهباء وعليه عمامة خضراء وثوب أخضر بغير طيلسان، فسار خلف التابوت، وسار والناس تبكي والإقِساء يعلنون بقراءة الإنجيل والحافظ على حالته إلى دير الخندق بظاهر القاهرة، فنزل الخليفة عن بغلته وجلس على شفير القبر وبكى بكاءً شديدًا".(١٠٩)

ويمكن من خلال النص السابق أن نستنتج بعض الملامح الخاصة عن مراسم موت الوزراء النصارى وجنائزهم، إذ كان من المتبع أن يقوم بطريرك الطائفة التابع لها الميت بتولي مرحلة الغسل والتكفين، باعتباره رجل الدين الأول، كما نلاحظ انتشار ظاهرة تغطية تابوت المتوفى بأنواع الحرير الفاخر كالديباج، كمظهر من مظاهر التميز الطبقي – عند الخاصة – مثلما كان يحدث مع الوزراء المسلمين، كما كان حضور الخليفة قاصرًا – في هذه الحالات – على حضور الجنازة وتشيعها، إذ أن اختلاف الديانة كان يقف حائلاً أمام حضوره للصلاة على الميت داخل الكنيسة. ومن الملاحظ – أيضًا – أن تشييع جنائز النصارى كان يلازمه إشعال أفخر أنواع البخور والأخشاب العطرية، كذلك كان ارتداء الخليفة لزي الحزن باللون الأخضر أثناء تشييع الجنازة، مظهرًا – رسميًا – من مظاهر إبداء الحزن على الوزراء النصارى، كما كان مع الوزراء المسلمين، فضلاً عن إغلاق الدواوين عدة أيام حدادًا عليهم، أما فيما يختص بالدفن فقد جرت العادة مع كبار الشخصيات من النصارى كالوزراء، أن يتم الدفن في أحد الأديرة تمشيًا مع مكانتهم.

وبرغم الاهتمام بمراسم موت الوزراء وجنائزهم من قبل الدولة، إلا أن هناك بعض الحالات التي لم تلق الاهتمام أو التكريم بالشكل اللائق، خاصة في حالة الصراع والتنافس على المنصب، أو غضب الدولة على أحدهم، فيذكر المقريزي عن الوزير أبي منصور صدقة بن يوسف الفلاحي المتوفى عام ٤٤٠هـ/١٠٤٨م: "حقدت أم

المستنصر على الوزير أبى منصور صدقة بن يوسف الفلاحي بسبب قتل أبى سعيد، ومازالت به حتى صرفته عن الوزارة واعتقلته بخزانة البنود[١١٠] ... واتفق أنه لما قُبض عليه وسُجن بخزانة البنود وأُمر بقتله بها، حفرت له حفرة ليوارى فيها، فظهر للفعلة عند الحفر رأس، فلما رفع سئل عنه الفلاحي فقال هذا رأس ابن الأنباري،[١١١] وأنا قتلته ودفن في هذا الموضع وأنشد:

" رُب لحد قد صار لحدًا مرارًا ضاحك من تزاحم الأضداد "[١١٢]

ونستنتج من النص السابق؛ أن الوزير الفلاحي تم التخلص منه ودفنه بخزانة البنود، دون أن تشير المصادر إلى أي تفاصيل تخص غسله أو تكفينه، أما الوزير اليازوري (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م)،[١١٣] فيذكر ابن ميسر والمقريزي عنه: "وضربت عنقه في ليلة الثاني والعشرين من صفر، وحملت رأسه مع طاهر إلى القاهرة (من تنيس) وطرحت جثته على مزبلة ثلاثة أيام، ثم ورد الأمر بتكفينه، فكفن بعد أن غُسل، وحُنط بحنوط كثير، وحمل ليلاً ودفن وقد وضع رأسه مع جثته"،[١١٤] كذلك عند موت الوزير ضرغام سنة (٥٥٩هـ/١١٦٣م)، يذكر المقريزي: "وقتل عند مسجد تبر خارج القاهرة، وقتل أخوه الآخر عند بركة الفيل، فصار جسد ضرغام ملقى يومين، ثم حمل إلى القرافة ودفن بها".[١١٥] وهكذا؛ كان تخلص الدولة من بعض الوزراء، يؤدي إلى عدم الاهتمام بتجهيزهم أو دفنهم بالطريقة اللائقة، خاصةً إذا كانوا مصدر قلق أو شغب للدولة، بل كانت الدولة تعمد في بعض الأحيان إلى التمثيل بهم، أو التخلص منهم بالدفن بعد القتل مباشرة في خزانة البنود، لكي لا يُعلم لهم قبور، أو أن يتم دفنهم ليلاً في مقابر العامة دون جنازة.

وعلى الرغم من أن الوزير طلائع بن رزيك (ت ٥٥٦هـ/١١٦٠م) تم التخلص منه بتدبير من الدولة، إلا أن الخليفة العاضد لدين الله، شارك في تشييعه أثناء نقله إلى تربته الخاصة بالقرافة فيما بعد، بل وأقام العزاء فيه في أماكن عديدة في الدولة لمكانته في الناس وحُسن سيرته، فيذكر ابن تغري بردي: "ثم ثقل طلائع هذا على العاضد، فدبر قتله، فلما كان عاشر شهر رجب سنة ست وخمسين وخمسمائة حضر الصالح طلائع إلى قصر الخلافة، فوثب عليه باطني فضربه بسكين في رأسه، ثم ترقوته فحمل إلى داره، وقُتل الباطني ومات الملك الصالح طلائع بن رزيك من الغد، فحزن الناس عليه لحُسن سيرته، وأقيم المأتم عليه بالقصر وبالقاهرة ومصر"،[١١٦] ثم يكمل ابن خلكان: "وكان قد دفن بالقاهرة فنقله ولده العادل من دار الوزارة التي دفن بها ... وكان نقله في تاسع عشر صفر سنة سبع وخمسين في تابوت وركب خلفه العاضد إلى تربته التي دفن بها بالقرافة الكبرى".[١١٧]

من الجدير بالذكر؛ أن تربة طلائع بن رزيك التي دفن فيها فيما بعد، كان يجاورها المسجد الذي عمره بالقرافة، إذ يذكر المقريزي: "وتقع تربته في الجهة الغربية لجامع الأولياء بالقرافة الكبرى[١١٨] ملاصقةً له".[١١٩] ونظرًا لما كان يتمتع به طلائع بن رزيك من محبة في نفوس الناس، فقد رثاه الشاعر عمارة اليمني بقصيدة طويلة، يصف فيها جنازته ونقله إلى قبره منها:

خربت ربـوع المكرمـات لراحـل	عُمـرت بـه الأجـداث وهي قفـار
نعش الجـدود العـاثرات مشيع	عُميـت برؤيـة قـدرها الأبصـار
شخص الأنام إليه تحت جنازة	خفضـت برفعـه قـدرها الأقـدار
وكأنهـا تـابوت موسـى أودعـت	فـي جانبيــه ســكينة ووقــار
أوطنتــه دار الــوزارة ريـث مـا	بنيـــت لنقلتـــه الكريمــة دار
وتغـاير الهَرمـان والحرَمـان في	تابوتـه وعلـى الكـريم يغـار
آثرت مصرًا منه بالشرف الذي	حسـدت قرافتها لـه الأمصـار[١٢٠]

يتضح مما سبق؛ أن مراسم موت الوزراء وجنائزهم بدأت تتضاءل مع نهاية الدولة الفاطمية، فضلاً عما أصاب المنصب نفسه من ضعف واضمحلال، حتى أن الوزير أسد الدين شيركوه الذي تولى الوزارة في السابع عشر من شهر ربيع الآخر سنة (٥٦٤هـ/١١٦٨م)، لم تخرج له جنازة عند موته، إذ يذكر المقريزي: "مات أسد الدين بعد أن استقر في الوزارة ثلاثة وستين يومًا، يوم الأحد الثالث من جمادي الآخر، بخناق تولد له من إكثاره أكل اللحوم الغليظة، ودفن في الدار فلم تخرج له جنازة"،[١٢١] كذلك لم تشر المصادر إلى أي تفاصيل فيما يختص بتجهيزه أو عزائه، وهو ما يؤكد أن ضعف مراسم الموت والجنائز واضمحلالها عند طبقة الخاصة، جاء موازيًا لضعف النظام السياسي مع نهاية الدولة الفاطمية.

إذا كان الوزراء قد احتلوا أهميةً ومكانةً جعلت الدولة تهتم بمراسم تجهيزهم ودفنهم، فقد احتلت – أيضًا – بعض الشخصيات من طبقة الخاصة من القواد والأمراء ورجال الدين هذه المكانة، إذ حرصت الدولة على الاهتمام بمراسم تجهيزهم، وشارك الخلفاء في تشييعهم أو دفنهم. ويُعد القائد جوهر الصقلي من أبرز الشخصيات العسكرية التي اهتمت الدولة بتجهيزهم عند موتهم سنة (٣٨١هـ/٩٩١م)،[١٢٢] فيذكر المقريزي: "وتوفى يوم الاثنين لسبع بقين من ذي القعدة سنة إحدى وثمانين وثلاث ومائة، فبعث إليه العزيز بالحنوط والكفن، وأرسل إليه الأمير منصور بن العزيز أيضًا الكفن، وأرسلت إليه السيدة العزيزية الكفن، فكفن في سبعين ثوبًا ما بين مُثقل ووشي مذهب، وصلى عليه العزيز بالله، وخلع على ابنه الحسين وحمله وجعله في مرتبة أبيه، ولقبه بالقائد ابن القائد"،[١٢٣] ويبدو من النص السابق أن مكانة جوهر الصقلي ومنزلته، وما قدمه لإرساء قواعد الدولة الفاطمية، جعلت ثلاث شخصيات تتنافس في إرسال الكفن الخاص به، حتى فاقت أعداد كفنه ما كفن به الخلفاء والوزراء فيما بعد، وحسب ما أمدتنا به المصادر فيما يخص الكفن.

وبرغم إغفال المصادر لذكر تفاصيل مراسم جنازته أو عزائه، إلا أن بعضها ذكر أنه عند وفاته قام جميع شعراء الدولة برثائه أبلغ رثاء،[١٢٤] كذلك انفرد ابن إياس دون غيره من المؤرخين بذكر المكان الذي دفن فيه جوهر دون أن يعلن عن مصدره في هذا الخبر، فقال: "ولما مات الأمير جوهر القائد دفن بالقرافة الكبرى"،[١٢٥] كما

ذكر على إبراهيم حسن أن المقبرة التي كانت بالجهة الشمالية للأزهر إلى وقت قريب، والتي يزعم البعض أن جوهر الصقلي دفن فيها، هي مقبرة جوهر القنقبائي من أمراء المماليك، وإليه تنسب المدرسة الجوهرية.(١٢٦)

أما الأمير سيف الدولة نادر الصقلبي(١٢٧) المتوفى سنة (٣٨٢هـ/٩٩٢م)، أي في العام التالي لوفاة جوهر الصقلي فحظي باهتمام العزيز بالله، إذ يذكر المقريزي: "فبعث إليه الخليفة العزيز بالله لكفنه خمسين قطعة من ديباج مثقل"،(١٢٨) دون أن يذكر أي تفاصيل تخص جنازته أو عزائه، بينما يذكر بعض التفاصيل المهمة عند الحديث عن وفاة الأمير نور الدولة أبى شجاع فاتك المتوفى سنة (٥١٢هـ/١١١٨م)، وهو والد القائد والوزير أبى عبدالله بن فاتك البطائحي،(١٢٩) إذ قال: "فأخرج له الأفضل من ثيابه بدلة حريرية وقارورة كافور وشقفًا مزيدي دبيقي، ونصافي،(١٣٠) وطيبًا وبخورًا وشمعًا، وحُمل من القصر أضعاف ذلك، وخرج الأفضل والأمراء، وجميع حاشية القصر إلى الإيوان، فخرج الخليفة وصلى عليه، ثم أُخرج فدفن، وتردد الناس إلى التربة، وفرقت الصدقات إلى تمام الشهر".(١٣١)

كما حظي الأمير القائد المظفر جعفر بن بدر الجمالي - أخو الوزير الأفضل – بالهتمام اللائق به، فيذكر ابن عبد الظاهر: "توفى في جمادي الآخر سنة خمس عشرة وخمس مائة، فأظهر أخوه الحزن وأتى إلى داره وأحضرت الجنازة إلى الإيوان وخرج الخليفة الآمر بزي الحزن، فصلى عليه وشيعه إلى باب الإيوان، وعزم على الخروج مع جنازته فقال الأفضل: يا مولانا، هذا مدخوري فرده، ودفن عند قبر أبيه واشتغل بعمل عزائه اشتغالاً عظيمًا"،(١٣٢) وقد حدد المقريزي موضع قبره قائلاً: "رحبة جعفر، هذه الرحبة بحارة برجوان ... موضع قبر جعفر بن أمير الجيوش بدر الجمالي، والمكني بأبي محمد الملقب بالمظفر المنسوب إليه دار المظفر بحارة برجوان".(١٣٣)

ونستنتج مما سبق عدة أمور منها:

١- أن مراسم موت بعض القادة وجنائزهم كانت تقتصر – في بعض الأحيان – على إرسال الكفن من قبل الخليفة أو الصلاة عليهم دون ذكر لأي تفاصيل تخص الجنازة وتشييعها أو العزاء والحداد.

٢- كانت بعض التفاصيل الخاصة بمراسم موت بعض القواد وجنائزهم تزداد أو يهتم بها، عندما يكون الوزير المتولي من أرباب السيوف، كحالة الأمير نور الدولة أبى شجاع والأمير المظفر جعفر بن بدر الجمالي، في عهد الوزير الأفضل، فقد ذكرت في وفاة الأمير نور الدولة تفاصيل دقيقة لنوع الكفن، وما استخدم من طيب وحنوط للغسل، فضلاً عن ذكر مشاركة الخليفة والوزير والأمراء وحاشية القصر في تشييعه ودفنه وتفريق الصدقات على قبره.

٣- كان بعض الوزراء يتشبهون بالخلفاء في إرسال بعض ملابسهم الخاصة لتستخدم كفنًا، تكريمًا للمتوفى إذا كان من الأمراء أو القواد.

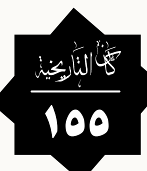
٤- تشير مراسم جنازة الأمير نور الدولة أبى شجاع ٥١٢هـ/١١١٨م، والأمير المظفر جعفر بن بدر الجمالي ٥١٥هـ/١١٢١م، إلى ازدياد اهتمام الدولة في عصر الخليفة الآمر بأحكام الله بمراسم موت رجال الدولة وجنائزهم، خاصةً إذا ما استرجعنا – أيضًا – المراسم التي تمت عند وفاة الوزير القائد الأفضل بن بدر الجمالي.(١٣٤)

من الجدير بالذكر؛ أن بعض أطباء الخلفاء من النصارى، حظيت جنائزهم ومراسم دفنهم باهتمام الدولة، فيذكر كل من المقريزي وابن أبي أصيبعة عن جنازة طبيب الخليفة العزيز بالله، أبى الحسن سهلان بن كيسان: "خرجت جنازته من داره إلى كنيسة الروم بقصر الشمع وقد غطى تابوته بثوب منسوج بالذهب، وحوله حملة الشموع يحملون خمسين شمعة وخلف التابوت يسير المطران والأطباء وعدد كبير من النصارى، وبعد أن تمت الصلاة عليه في الكنيسة طوال الليل دفن في دير القصير"،(١٣٥) كذلك في وفاة طبيب الخليفة الحاكم بأمر الله، يعقوب بن نسطاس يذكر المقريزي: "فحمل إلى الكنيسة في تابوت، وشق به البلد، ثم أعيد إلى داره فدفن بها، وسائر أهل الدولة في جنازته، ومعه شموع كثيرة تتقد، ومداخن عدة فيها بخور".(١٣٦)

وعلى الجانب الآخر، لم يحظ بعض رجال الدولة ممن تولوا بعض الوظائف المهمة، بأي مراسم خاصة في تشييعهم أو دفنهم، بل كان الناس يتعمدون عدم المشاركة في جنائزهم أو الصلاة عليهم، فالأمير ذخيرة الملك جعفر بن علوان متولي شرطة القاهرة وحسبتها، لم يشارك أحد في جنازته لعسفه وظلمه، فيذكر ابن المأمون والمقريزي: "وبنى المسجد الذي ما بين الباب الجديد إلى الجبل الذي هو به معروف، ويسمى (مسجد لا بالله) بحكم أنه كان يقبض الناس من الطريق ويعسفهم، فيحلفون ويقولون له: (لا بالله) وقد أبتلى بالأمراض الخارجة عن المعتاد، ومات بعد ما عَجل الله له ما قدمه، وتجنب الناس تشييعه والصلاة عليه، وذكر في حالتي غسله وحلوله بقبره ما يعيذ الله كل مسلم من مثله"،(١٣٧) كذلك كان الحال نفسه مع متولي دواب الخليفة الحاكم بأمر الله، الشريف العباسي الرائض، إذ يذكر المسبحي والمقريزي في وفاته: "وفي يوم الأربعاء الرابع عشر من شهر رمضان، توفى الشريف العباسي الرائض ... وكان شريرًا، ونودى على جنازته في الأسواق بمصر فلم يحضر أحد للصلاة عليه ... فلم يشهد أحد جنازته بغضًا له".(١٣٨)

وعلى ذلك يمكن أن نستنتج؛ أن بغض الناس وكراهيتهم لبعض الشخصيات من موظفي الدولة ومعرفة الدولة لذلك، كان يؤدي إلى عدم الاهتمام بتجهيز أي مراسم خاصة لهم عند موتهم، بل كان يتم المناداة على جنائزهم لدعوة الناس للمشاركة في تشييعهم، فلا يستجيب الناس، لسوء سيرتهم وسلوكهم مع الرعية.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



كان لرجال الدين والعلماء مكانة ومنزلة رفيعة لدى الخلفاء والوزراء، فيذكر ابن ميسر في وفاة القاضي النعمان بن محمد،(١٣٩) المتوفى سنة (٣٦٣هـ/٩٧٣م): "وفي أول رجب توفى القاضي النعمان بن محمد، فخرج المعز [يبين الحزن عليه] وصلى عليه وأضجعه في التابوت، [ودفن في داره بالقاهرة]"،(١٤٠) كذلك حرص الوزراء على المشاركة بأنفسهم في تشييع جنائز القضاة ودفنهم، فيذكر ابن ميسر عن جنازة القاضي ابن قادوس المتوفى سنة (٥٥٣هـ/١١٥٨م): "وفيها مات بمصر القاضي المفضل كافي الكفاة أبو الفتح بن القاضي الموفق إسماعيل بن حميد الدمياطي المعروف بابن قادوس في سابع المحرم، فحضر الصالح من القاهرة إلى مصر للصلاة عليه ومشى في جنازته إلى تربته عند مسجد الأقدام"،(١٤١) كذلك كان رجال الدين من دعاة الإسماعيلية من الشخصيات التي حظيت باهتمام كبير من الدولة في مراسم موتهم وجنائزهم، فيذكر عماد الدين إدريس في وفاة داعي الدعاة هبة الله الشيرازي: "وكانت وفاة الداعي الأجل والسيد الأفضل حُجة أمير المؤمنين وسيد الدعاة الميامين المؤيد في الدين، في العشر الأولى من شهر شوال الكريم سنة سبعين وأربعمائة، وصلى عليه مولانا المستنصر بالله – صلوات الله عليه – في القصر ودفن في الدار التي انتقل إليها – قدس الله روحه – وهي دار العلم".(١٤٢) ونلاحظ من النصوص السابقة: أن بعض رجال الدين من القضاة والدعاة، كانوا يحرصون على أن تكون قبورهم داخل منازلهم، كالقاضي النعمان وداعي الدعاة الشيرازي وذلك – فيما يبدو – تأكيدًا للخصوصية والتميز والبُعد عن المقابر العامة.

خاتِمَةٌ

استهدفت هذه الدراسة رصد مراسم الموت والجنائز عند طبقة الخاصة في مصر في العصر الفاطمي وتحليلها، لإبراز ما تمتعت به أهل هذه الطبقة من خصوصية وتميز، تتفق ومكانتهم داخل المجتمع المصري حتى عند الموت، وقد خرجت الدراسة بمجموعة من النتائج تتعلق بمراحل هذه المراسم نجملها في النقاط التالية:

الغُسل:

١- كان المتبع أن يتولى غُسل الخلفاء وأسرهم أو الوزراء والقواد، كبار رجال الدين في الدولة كقاضي القضاة أو داعي الدعاة.

٢- جرت العادة أن تخرج بعض المواد العطرية المستخدمة في عملية الغسل، كالكافور والمسك وماء الورد من خزائن القصر، وبكميات كبيرة تتناسب ومكانة المتوفى ومنزلته.

٣- كان المتبع في تغسيل الخلفاء وأسرهم أو الوزراء والقواد، أن يأخذ الغاسل ما تحت المتوفى من الثياب، عوضًا عن أجره.

٤- كانت في بعض الحالات لا تنزع ثياب المتوفى إذا كان مقتولاً، ويتم الغسل فوق الثياب، كما حدث في حالة الوزير الأفضل بن بدر الجمالي.

الكفن:

١- كانت أكفان الخلفاء وأسرهم وكبار رجال الدولة تخرج من الخزانة الخاصة بالقصر الخلافي.

٢- كان الكفن يتناسب في قيمته وأعداده مع مكانة المتوفى ومنزلته، فتراوحت أعداد أكفان الخلفاء أو أسرهم ما بين الخمسين والستين ثوبًا.

٣- حرص بعض الخلفاء على منح بعض ملابسهم الخاصة، لتكون كفنًا لبعض رجال الدولة من الوزراء والقواد، تكريمًا لهم وإظهارًا لتميزهم.

٤- فاقت أعداد أكفان بعض الشخصيات أعداد أكفان الخلفاء، كالقائد جوهر الصقلي التي بلغت أكفانه سبعين ثوبًا.

٥- شكل نسيج الحرير ملمحًا مهمًا في أكفان طبقة الخاصة، رغم كونه يخالف الشريعة الإسلامية.

صلاة الجنازة:

١- كانت الصلاة على الخلفاء أو أسرهم تُقام – دائمًا – في الإيوان الكبير بالقصر الخلافي، بإمامة الخليفة أو قاضي القضاة أو داعي الدعاة.

٢- روعي في الصلاة على الخلفاء وأسرهم، زيادة عدد التكبيرات، التي وصلت إلى سبع تكبيرات، تمييزًا لهم عن غيرهم وتمشيًا مع مذهب الإمام علي بن أبي طالب.

٣- كان بعض الخلفاء والوزراء يحرصون على إحضار أجساد بعض الشخصيات، للصلاة عليها في الإيوان الكبير بالقصر، تشريفًا لهم.

تشييع الجنائز:

١- أوضحت أغلب النصوص أن الخلفاء وأسرهم وكبار رجال الدولة، كانوا يوضعون في توابيت، تغطى بأفخر أنواع الأقمشة من الحرير والديباج.

٢- جرت العادة أن يقوم بحمل تابوت المتوفى، الأمراء والأستاذون وحاشية القصر.

٣- كان المتبع في الخروج خلف الجنائز، أن يترجل المشيعون بدون

دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

ركائب، عدا الخليفة الذي كان يركب دائمًا في هذه المناسبة بغلة شهباء، لا ينزل عنها إلا عند قبر المتوفي.

٤- اعتادت بعض النائحات الخروج خلف الجنائز، خاصة جنائز النساء لمضاعفة مظاهر التعبير عن الحزن أو تحميس المشيعين.

٥- كانت جنائز كبار رجال الدولة من النصارى، يتقدمها حملة الشموع والمباخر مع ترتيل بعض نصوص من الإنجيل.

الدفن:

١- جرت العادة أن يتم دفن الخلفاء وأسرهم بالتابوت، في مقابر خاصة بهم داخل القصر الخلافي، عرفت بتربة الزعفران.

٢- كان لمقابر الخلفاء وأسرهم – تربة الزعفران – بعض العادات والمراسم في زيارتها، فقد اعتاد الخلفاء زيارتها عند كل خروج من القصر، فضلاً عن أيام الجمع والأعياد مع تفريق الصدقات.

٣- خصص الخلفاء لمقابرهم – تربة الزعفران – أحد الأمراء للإشراف عليها وصيانتها، لما احتوته من آلات ومباخر وحلي ثمينة.

٤- حرص بعض الوزراء ورجال الدين على إعداد مقابرهم داخل منازلهم، إظهارًا لخصوصيتهم وتميزهم، كما كان يفعل الخلفاء.

العزاء:

١- جرت العادة أن يُقام العزاء في الخلفاء والوزراء وكبار رجال الدولة، داخل القصر الخلافي.

٢- كانت مدة العزاء الرسمي للخلفاء والوزراء تستمر لمدة ثلاثة أيام.

٣- كان الدخول على الخلفاء لتقديم العزاء، يصحبه خلع العمائم إظهارًا للجزع والحزن.

٤- كانت مراسم العزاء في النساء تتم فوق المقابر، وتطول مدتها لتصل إلى الشهر.

٥- كان الشعراء يحرصون على إلقاء قصائد الرثاء في عزاء المتوفى، لما يعقب ذلك من منحهم بعض الأموال.

الحداد:

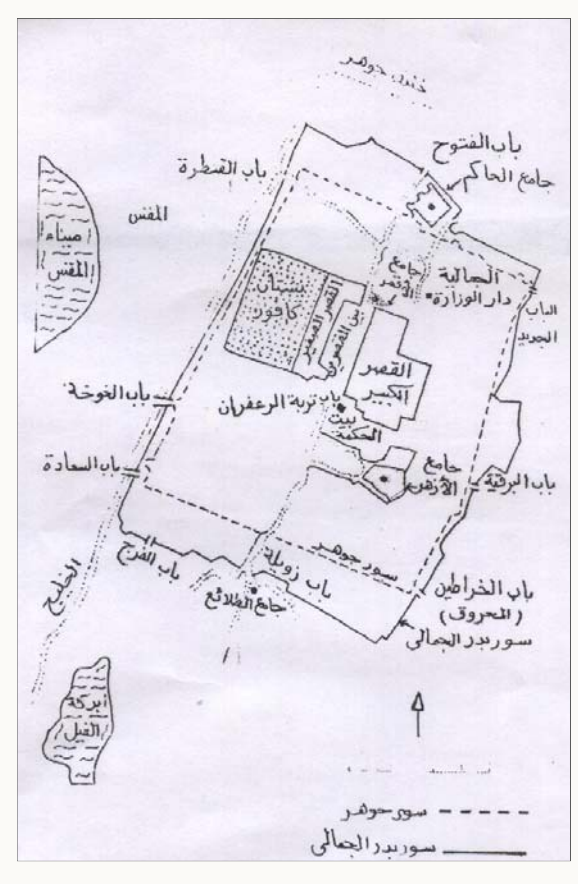
١- كان المتبع في إظهار الحزن والحداد على المتوفى، ارتداء الخلفاء ملابسهم باللون الأخضر شعار الدولة الرسمي.

٢- حرص بعض الخلفاء على ارتداء اللثام للتعبير عن شدة الحزن في وفاة بعض الوزراء والقواد.

٣- كانت الدولة تلجأ في بعض الأحيان إلى إغلاق الدواوين وتعطيلها حدادًا على بعض الشخصيات، كمظهر رسمي للحداد.

٤- حظيت بعض الشخصيات من كبار رجال الدولة على مكانة كبيرة لدى الخلفاء، استدعت إخراج سجل رسمي من ديوان الإنشاء لعزائهم، كان يقرأ ويوزع، كسجل التعزية في وفاة الوزير الأفضل بن بدر الجمالي.

الملاحق



خريطة رقم (١)
"القاهرة الفاطمية موضحًا بها موقع تربة الزعفران" (عن أندريه ريمون)

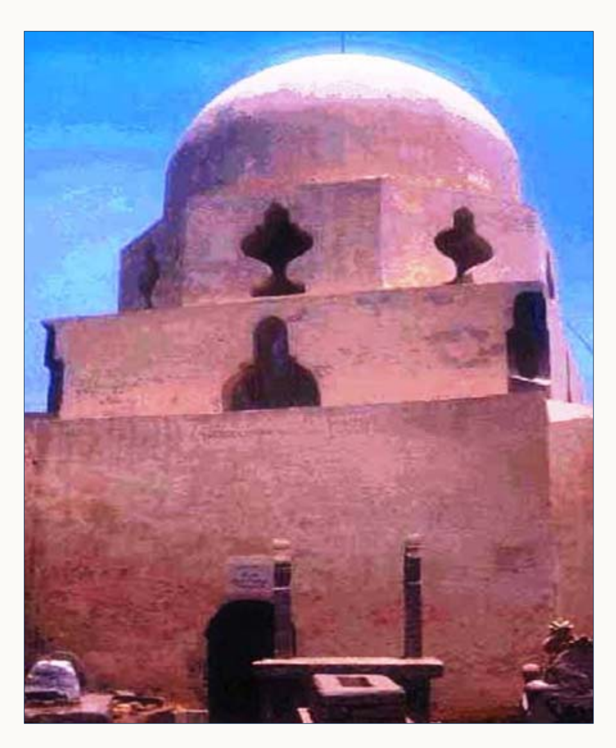


صورة رقم (١)



صورة رقم (٢)
القباب السبع

دورية الكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



صورة رقم (٣)
قبة الشيخ يونس (التي يحتمل أن تكون قبر بدر الجمالي)

الهوامش:

(١) **الرسوم**: جمع رسم، والرسم هو أول ما يظهر من النبت، وهو أيضًا بمعنى الأثر والعلامة، الأسلوب، العادة، السمة، الصفة. ورسوم الشيء النظام الذي يسيرون عليه، ومن الرسوم اشتق الأتراك العثمانيون كلمة مراسم، للدلالة على معاني البروتوكول. ابن دريد: **جمرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م، ج٢، ص٧٢٠؛ الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**. بيروت، ١٩٨٦م، ج٨، ص٣٣؛ رينهارت دوزي: **تكملة المعاجم العربية**، ترجمة: محمد سليم النعيمي، العراق، ١٩٨٢م، ج٥، ص١٣٧، أيمن فؤاد سيد: **الدولة الفاطمية تفسير جديد**، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٧م، ص٣٧٣.

(2)Heba H. Mostafa : ***The Ceremonial – Urban dynamic of Cairo from the Fatimid to Early Mamluk Period***. The American University in Cairo, 2005, p. 27.

(٣) **المراسم**: جمع مرسوم، وهو الأمر المكتوب، كما تعني – أيضًا – مجموعة الأعمال والإجراءات المتخذة أثناء الاحتفالات الرسمية، كذلك تعني الاحتفال الرسمي الذي يقيمه الملك أو الرئيس، والالتزام بالقواعد المرسومة وتطبيقها بكل دقة وعناية. القلقشندي: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**. الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤م، ج٥، ص١٤١؛ محفوظ أحمد جودة: **العلاقات العامة: مفاهيم وممارسات**، دار زهران للنشر، ٢٠٠٦م، ص٣٩١ - ٣٩٢.

(٤) المقريزي: **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا**، تحقيق: جمال الدين الشيال، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٦م، ج٣، ص٦٥؛ النويري: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق : حسين نصار، محمد محمد أمين، محمد عبدالهادي شعيرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢م، ج٢٦، ص٦١.

(5)Stanly Lane – Pool: ***History of Egypt in the Middle Ages***. London, 1924, p. 123.

(٦) ابن ميسر: **المنتقى من أخبار مصر**، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٨١م، ص١٧٥؛ المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج١، ص٢٩٢؛ ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٥م، ج٤، ص١٢٣.

(٧) ابن ظافر: **أخبار الدول المنقطعة**، تحقيق: أندريه فريه، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٧٢م، ص٦٦؛ النويري: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ج٢٦، ص٦١؛ محمود عرفة محمود: **الدولة الفاطمية في مصر**، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٣٦١.

(٨) **اتعاظ الحنفا**، ج١، ص٢١٧.

(٩) **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: يوسف علي الطويل، مريم قاسم الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م، ج١، ص٢٩٠.

(١٠) **أخبار مصر في سنتين**، تحقيق : وليم ج. مليورد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م، ص٢٢٧.

(١١) ابن ميسر: **المنتقى من أخبار مصر**، ص١٥٠؛ المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٢١٨.

(١٢) **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٣٤٧.

(١٣) المقريزي: المصدر السابق، ج٣، ص٦٥؛ ابن الحاج: **المدخل إلى الشرع الشريف على المذاهب**، دار الحديث بالقاهرة، ١٩٨١م، ج٣، ص٢٥٤.

(١٤) **الحنوط**: طيب يُخلط للميت يتكون من الكافور والمسك أو العنبر والصندل المدقوق، وقد روى عن ابن جريج قال: قلت لعطاء أي الحنوط أحب إليك؟ قال: الكافور. ابن منظور: **لسان العرب**، بيروت، ٢٠٠٥م، ج٣، ص٢٤٨.

(15) Carl. F. Petry: ***The Cambridge History of Egypt***. Cambridge University, 1998, Volume I, p. 152.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

(١٦) المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٦٥.

(١٧) ابن ميسر: **المنتقى من أخبار مصر**، ص١٧٢؛ المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج١، ص٢٨٨.

(١٨) **الكفن**: الكفن هو التغطية ومنه سمي كفن الميت لأنه يستره. ابن منظور: **لسان العرب**، ج٣، ص٢٧٩.

(١٩) **المسبحي**: **أخبار مصر في سنتين**، ص٢٣٠؛ ويذكر المقريزي أن ديوان المجلس كان هو المسئول عن إخراج الأكفان لمن يموت من أرباب الجهات المحترمات. **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**. حققه: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ٢٠٠٢م، ج١، ص٣٢٣.

(٢٠) **وفيات الأعيان**، ج١، ص٢٩٠.

(٢١) **المنتقي من أخبار مصر**، ص١٧٢.

(٢٢) **صلاة الجنازة**: هي استغفار للمتوفى، وتَعوذ من عذاب القبر أو عذاب النار، وصلاة الجنازة أيضًا هي شفاعة الأحياء عند الله، فعن يحيى بن سعيد أنه قال: سمعت سعيد بن المسيب يقول: "صليت وراء أبي هريرة على صبي لم يعمل خطيئة قط فسمعته يقول: اللهم أعِذه من عذاب القبر"، مالك بن أنس، الموطأ. خرج أحاديثه وعلق عليه: هاني الحاج، **المكتبة التوفيقية** (د.ت)، ج١، باب الجنائز ص١٤٧ ؛

A. S. Tritton: ***Muslim Funeral Customs***. (Bulletin of the School of oriental Studies). University of London, 1938, Volume 9 , p. 656.

(٢٣) المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٥٧.

(٢٤) المقريزي: المصدر نفسه، ج٣، ص٢١٨.

(٢٥) المقريزي: المصدر نفسه، ج٣، ص٣٤٧.

(٢٦) **المنتقى من أخبار مصر**، ص١٧٢.

(٢٧) **أخبار مصر**، ص٢٢٨.

(٢٨) **المنتقى من أخبار مصر**، ص١٦٤.

(٢٩) النعمان بن حيون: **دعائم الإسلام**، تحقيق: **آصف بن علي أصغر**، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٦٥م، ج١، ص٢٨٢؛ المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج١، ص١٤٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٨.

(٣١) **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، ج٢، ص٣٥١.

(٣٢) المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج١، ص١٤٦.

(٣٣) **المنتقى من أخبار مصر**، ص١٥٠.

(٣٤) المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج١، ص٢١٧.

(٣٥) **المنتقي من أخبار مصر**، ص١٥٠.

(36) A. S. Tritton: Op. Cit., p. 655.

(٣٧) **نزهة المقلتين في أخبار الدولتين**، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، بيروت، ١٩٩٢م، ص٧٢.

(٣٨) **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج٥، ص٣١٠.

(٣٩) **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٣٢٨.

(40) A. S. Tritton: Op. Cit., p. 656.

(٤١) المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٦٧-٧٥ ؛

Seta B. Dadayon, ***The Fatimid Armenians***, New York, 1997, p. 98.

(٤٢) **دراعة مصمتة**: الدراعة نوع من أنواع الجباب، عبارة عن جبة مشقوقة المقدم، ولا تكون إلا من الصوف، أما كونها مصمتة فهي إشارة إلى أنها بلون واحد لا يخالطه لون آخر. المقريزي: **اتعاظ الحنفا**. ج٢، ص٣؛ الأزهري: **تهذيب اللغة**، تحقيق: عبدالحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٨م، ج٢، ص٢٠١.

(٤٣) **المنتقي من أخبار مصر**، ص١٧٤.

(٤٤) **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص١٧٥. **والطيلسان**: قطعة من القماش المربع يجعل على الرأس فوق العمامة أو القلنسوة، والكلمة فارسية الأصل من تالشان أو تالسان، وقد كان الخلفاء الفاطميون يحرصون على ارتداء الطيلسان المقور المميز لرجال الدين باعتبارهم شخصيات دينية بالدرجة الأولى وأئمة للمسلمين. ابن منظور: **لسان العرب**، ج٢، ص١٢٥؛ آدى شير: **الألفاظ الفارسية المعربة**، دار العرب للبستاني، ١٩٨٨م، ص١١٣.

(٤٥) المقريزي: المصدر السابق، ج٣، ص٢٤٤؛ القلقشندي: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ج٣، ص٣٧١.

(٤٦) **النجوم الزاهرة في حلي حضرة القاهرة** – القسم الخاص بالقاهرة من كتاب **المغرب في حلي المغرب**، تحقيق: حسين نصار، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ٢٠٠٠م، ص٩١.

(٤٧) ابن الطوير: **نزهة المقلتين في أخبار الدولتين**، ص٧٢؛ المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٢١٨؛ ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة**، ج٥، ص٢٩٣.

(٤٨) الأنطاكي: **تاريخ الأنطاكي**، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، بيروت، ١٩٩٠م، ص١٨٦؛ عبدالمنعم سلطان: **الحياة الاجتماعية في العصر الفاطمي**، دار الثقافة العلمية بالإسكندرية، ١٩٩٩م، ص٢٠٨.

(٤٩) المقريزي: **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، ج٢، ص٨ ؛

S. D. Goitein: ***A Mediterranean Society***, London, 1983, Volume II, p. 433.

(50) Ibid., p. 433.

(٥١) فارس خضر: **ميراث الأسى تصورات الموت في الوعي الشعبي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، ص١٤٠.

(٥٢) ج. دي شابرول: **موسوعة وصف مصر**، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٢م، ج١٨، ص١٧٩.

(٥٣) **النجوم الزاهرة في حلي حضرة القاهرة**، ص١٨٦.

(٥٤) المسبحي: **أخبار مصر في سنتين**، ص٣٤؛ المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج٢، ص١٣٥.

(٥٥) ابن سعيد: **النجوم الزاهرة في حلي حضرة القاهرة**، ص١٨٦؛ نريمان عبدالكريم: **المرأة في مصر في العصر الفاطمي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ص٧٨؛ محمد حمزة الحداد: **قرافة القاهرة من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر المملوكي**، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٦م، ص٣٣٩.

(٥٦) **الدفن**: هو الستر والمواراة، يُقال دفنه دفنًا أو دفنه فاندفن وتدفن فهو مدفون ودفين، ودَفن الميت واراه. ابن منظور: **لسان العرب**، ج١٧، ص١١-١٢.

(٥٧) **التربة**: تعني المقبرة، وهي مأخوذة من تَرب الميت أي صار ترابًا. المقريزي: **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بولاق، ١٨٩٨م، ج١، ص٣٥.

(٥٨) ابن عبد الظاهر: **الروضة البهية الزاهرة في خطط المعزية القاهرة**، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، مكتبة الدار العربية للكتاب، ١٩٩٦م، ص٨٩.

(٥٩) **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، ج٢، ص٢١٦، ٤٣١.

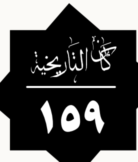
(٦٠) محمود سيد عبدالله: **مدافن حكام مصر الإسلامية بمدينة القاهرة**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالقاهرة، ٢٠٠٣م، ص٨٥.

(٦١) المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج٢، ص٢٩٢؛ **إغاثة الأمة بكشف الغمة**، قام على نشره: محمد مصطفى زيادة، جمال الدين الشيال، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ٢٠٠٢م، ص٢٥.

(62) Carl F. Petry: ***The Cambridge History of Egypt***, Volume I. p. 152.

(٦٣) **نصوص من أخبار مصر**، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٨٣م، ص٨٨؛ **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، ج٢، ص٣٥٢.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



(٦٤) المصدر السابق، ج٢، ص٣٦٣.

(٦٥) ابن ميسر: **المنتقى من أخبار مصر**، ص١٧٥؛ ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج٤، ص١٢٣.

(٦٦) المسبحي: **أخبار مصر في سنتين**، ص٢٢٧.

(٦٧) المقريزي: **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، ج٢، ص٣٥٢.

(٦٨) **المنتقى من أخبار مصر**، ص١٧٢.

(٦٩) **المُسَخِمة**: المسودة من السخام، وهو سواد القدر، وقد سَخم وجهه أي سوده. ابن منظور: **لسان العرب**، ج٧، ص١٤٦؛ رينهارت دوزي: **تكملة المعاجم العربية**، ج٦، ص٤٦.

(٧٠) **كرازي الصوف**: عصائب من الصوف تلف بها الرأس خمس أو ست لفات، باعتبارها عمامة، والكلمة بربرية الأصل. رينهارت دوزي: **تكملة المعاجم العربية**، ج٩، ص٦١؛ رجب عبدالجواد إبراهيم: **المعجم العربي لأسماء الملابس**، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢م، ص٤٢٠.

(٧١) **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، ج٢، ص٣٥٢.

(٧٢) **العزاء**: يقصد به الصبر عن كل ما فقدت، وذكر ما يسلى صاحب الميت ويخفف حزنه، ويهون مصيبته وهي مستحبة، فإنها مشتملة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعزية مستحبة قبل الدفن وبعده، وتكره بعد ثلاثة أيام، لأن التعزية لتسكين قلب المصاب، والغالب سكونه بعد ثلاثة أيام فلا يجدد الحزن. ابن منظور: **لسان العرب**، ج١٠، ص١٣٥؛ الإبشيهي: **المستطرف في كل فن مستظرف**، تحقيق: مصطفى الذهبي، دار الحديث بالقاهرة، ٢٠٠٠م، ص٦٥٥.

(٧٣) **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، ج٢، ص٣٥٢.

(٧٤) المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج١، ص٢١٧.

(٧٥) **المنتقى من أخبار مصر**، ص٦٦.

(٧٦) **اتعاظ الحنفا**، ج١، ص٢٩٩.

(٧٧) **عيون الأخبار وفنون الآثار**، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن، ٢٠٠٢م، ج٧، ص٢٥٩.

(٧٨) عماد الدين إدريس: المصدر نفسه، ج٧، ص٢٦٣.

(٧٩) **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج٥، ص٣٥٧.

(٨٠) **النكت العصرية في أخبار الوزارة المصرية**، تحقيق: درنبرج، شالون، ١٨٩٧م، ص٢٨١؛ السيوطي: **حُسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٤م، ج٢، ص١٥.

(٨١) **اتعاظ الحنفا**، ج٢، ص١٢٦.

(٨٢) **ابن كِلس**: هو الوزير أبو الفرج يعقوب بن يوسف بن إبراهيم بن هارون ابن داود بن كِلس، كان يهوديًا ولد عام ثماني عشر وثلاثمائة ببغداد ونشأ بها، ثم أسلم في عهد كافور الإخشيدي سنة ٣٥٦هـ، ولزم الصلاة ودراسة القرآن، وقد وزر للخليفة المعز لدين الله ولابنه العزيز بالله، كانت وفاته صباح يوم الاثنين لخمس خلون من ذي الحجة سنة ثمانين وثلاثمائة.
ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٥، ص٣٩٤-٣٩٩ ؛

Abbas Hamdani : ***The Fatimids, Pakistan Chowk, Karachi***, 1962, p. 27, Stanly Lane-Poole: History of Egypt, p. 121.

(٨٣) وشى مذهب: **الوشي والتوشية**: خلط لون بلون آخر. ابن منظور: لسان العرب، ج٥، ص٢٢١.

(٨٤) **شرب دبيقي**: هو نسيج من مشتقات الكتان امتاز بالنعومة والشفافية، نظرًا لاحتوائه على خيوط حريرية مذهبة، وقد اشتهرت مدينة دبيق التابعة لدمياط بإنتاجه فنسب إليها. البغدادي: **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م، ج٢، ص٥١٣؛

Hazel Conway: ***Design History a Students Handbook***, London, 1997, P. 19.

(٨٥) **المن**: وحدة قياس يُكال بها السمن ويوزن، وجمعه أمنان، وقد قُدر المن بمقدار رطلين، أي ما يساوي ٨١٦ جرام. عبدالله بن سليمان بن منيع: **تحويل الموازين والمكاييل الشرعية إلى المقادير المعاصرة**، السعودية، ٢٠٠٨م، ص٥.

(٨٦) **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، ج٣، ص١٩؛ **اتعاظ الحنفا**، ج١، ص٢٦٨.

(٨٧) **دار الديباج**: كان هذا المكان في بادئ الأمر سكنًا خاصًا للوزير يعقوب بن كِلس ودارًا للوزارة، ثم أصبح بعد ذلك مخصصًا لصناعة نسيج الديباج من الحرير، لذلك عرفت هذه الدار بهذا الاسم، حتى بعد أن تحولت مرة أخرى سكنًا لقاضي القضاة وداعي الدعاة علم المجد أبي محمد الحسن بن علي بن عبدالرحمن. المقريزي: **المواعظ والاعتبار**، ج٢، ص٢٤٣ ؛

Stanly Lane-Poole: ***History of Egypt***, p. 121.

(٨٨) **المواعظ والاعتبار**، ج٣، ص١٩.

(٨٩) المصدر السابق، ج٣، ص٢٠؛ وانظر أيضًا:

Stanly Lane-Poole: ***History of Egypt***, p. 121.

(٩٠) **أخبار الدول المنقطعة**، ص٤٠.

(٩١) **المواعظ والاعتبار**، ج٣، ص٢٠.

(٩٢) تكررت هذه النماذج من المقابر ذات القباب، فيما عرف بالقباب السبع بالقرافة الكبرى، وقيل أن منشئ هذه القباب السبع هو الحاكم بأمر الله، لدفن سبع بنات هن أولاد وزيره أبي القاسم الحسين بن علي المغربي، الذي فر منه إلى مكة، فأمر الحاكم بقتلهن – عقابًا لوالدهم – ودفنهم في هذه القباب عام ٤٠٠هـ/١٠١٠م، وترجع أهمية هذه القباب إلى أنها أمثلة للأضرحة المبكرة الموجودة في العمارة الإسلامية. سعاد ماهر: **مساجد مصر وأولياؤها الصالحون**، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٧١م، ج١، ص٢٤٢؛ كمال الدين سامح: **العمارة الإسلامية في مصر**، الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية، جامعة القاهرة، ص٢٧ - ٢٨.

(93) Seta B. Dadayon: ***The Fatimid Armenians***, p. 107.

(٩٤) ابن الصيرفي: **الإشارة إلى من نال الوزارة**، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٠م، ص٥٥-٥٧؛ ابن ظافر: **أخبار الدول المنقطعة**، ص٩٤؛

Seta B. Dadayon: ***The Fatimid Armenians***, P. 93 - 94 ; Carl F. Petry: ***The Cambridge History of Egypt***, Volume I, P. 154.

(٩٥) **المواعظ والاعتبار**، ج٣، ص٤٦٢.

(96) Carl F. Petry : ***The Cambridge History of Egypt***, Volume I, p. 153; Stanly Lane-Pool: ***History of Egypt***, p. 154.

(٩٧) قتل الوزير الأفضل بن بدر الجمالي أثناء عودته إلى دار الملك بالفسطاط، إذ تذكر الروايات إنه قد تربص مجموعة من الرجال له، وقتلوه عند رأس الجسر ليلة عيد الفطر سنة ٥١٥هـ/١١٢٢م. ابن المأمون: **نصوص من أخبار مصر**، ص١٥-٢٠؛ ابن عبد الظاهر: **الروضة البهية**، ص٦٧ ؛

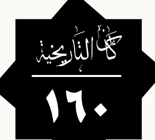
Carl F. Petry: ***The Cambridge History of Egypt***, Volume I, p. 153.

(٩٨) **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٦٥.

(٩٩) **نصوص من أخبار مصر**، ص١٥.

(١٠٠) **القرقوبي** : هو الثوب الأبيض المتخذ من الكتان والحرير، والمنسوج بالذهب، التي اشتهرت مدينة تنيس بصناعته، وقرقوب: بلد متوسطة بين واسط والبصرة والأهواز كانت تشتهر أيضًا بإنتاج هذا النسيج. ياقوت الحموي : **معجم البلدان**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧م، ج٤، ص٣٥؛ رجب عبدالجواد إبراهيم: **المعجم العربي لأسماء الملابس**، ص٣٨٦ :

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



Stanley Lane-Poole: ***Art of the Saracens in Egypt***, London, 1986, p. 241.

(١٠١) المصدر نفسه، ص١٧.

(١٠٢) المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٦٧.

(١٠٣) المقريزي: المصدر نفسه، ج٣، ص٦٥.

(١٠٤) **المنتقى من أخبار مصر**، ص٨٦.

(١٠٥) **نصوص من أخبار مصر**، ص٢٠.

(١٠٦) ابن المأمون: المصدر نفسه، ص١٨؛ المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٦٨.

(107) Seta B. Dadayon: ***The Fatimid Armenians***, p. 102.

(١٠٨) **السَندروس**: هو شجر هندي يخرج منه صمغ طيب الرائحة. رينهارت دوزي: **تكملة المعاجم العربية**، ج٦، ص١٦٦.

(١٠٩) **المنتقى من أخبار مصر**، ص١٣٣؛ **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص١٧٥.

(١١٠) **خزانة البنود**: البنود هي الرايات والأعلام، وكانت خزانة البنود مكانًا ملاصقًا للقصر الكبير، بناه الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله، وقد احترقت هذه الخزانة في عهد الخليفة المستنصر بالله، وجعلت بعد الحريق حبسًا ومعتقلاً لكبار القوم إذا غضب عليهم الخليفة، ففيها كانوا يقتلون ويدفنون. المقريزي: **اتعاظ الحنفا**، ج٢، ص٣٩٥.

(١١١) **ابن الأنباري**: هو الحسن بن علي الأنباري، تولى الوزارة في خلافة المستنصر بالله عام ٤٣٦هـ/١٠٤٤م، لمدة أربعة أيام، ثم صرف عنها وقبض عليه وصودرت أمواله وقُتل في سجنه بخزانة البنود ودفن بها. ابن الصيرفي: **الإشارة إلى من نال الوزارة**، ص٥٢؛ محمد حمدي المناوي: **الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي**، دار المعارف، ١٩٧٠م، ص٢٥٤.

(١١٢) **اتعاظ الحنفا**، ج٢، ص١٩٦.

(١١٣) **اليازوري**: هو أبو محمد الحسن بن علي بن عبدالرحمن اليازوري، فلسطيني الأصل من قرية يازور من أعمال الرملة، تولى الوزارة عام ٤٤٢هـ، وقُتل بمدينة تنيس عام ٤٥٠هـ ابن الصيرفي: **الإشارة إلى من نال الوزارة**، ص٤٠-٤١؛ محمد حمدي المناوي: **الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي**، ص٢٥٧ ؛

Stanly Lane-Poole: ***History of Egypt***, p. 143 – 144.

(١١٤) **أخبار مصر**، ص٨؛ **اتعاظ الحنفا**، ج٢، ص٢٤٣.

(١١٥) **المواعظ والاعتبار**، ج٣، ص٣٥.

(١١٦) **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج٥، ص٣٤٥.

(١١٧) **وفيات الأعيان**، ج١، ص٢٤٩.

(١١٨) **القرافة الكبرى**: يكاد يتفق المؤرخون على أن القرافة عرفت بهذا الاسم في مصر، نسبة إلى بني قرافة، وهم بطن من بطون المعافر اليمنية التي شهدت فتح مصر، ونزلوا بهذه الخطة بالفسطاط، فسميت بهم مقبرة مصر بالقرافة، ونظرًا لإهمال شأن الفسطاط في العصر الفاطمي، فقد امتدت حدود المقابر حتى طغت على خطة بنو قرافة، لذلك قسم مؤرخو المزارات القرافة إلى قسمين: القرافة الكبرى وتبدأ من بركة الحبش في الجنوب إلى مصلى خولان في الشمال، ومن قناطر ابن طولون في الشرق إلى الرصد في الغرب، والقرافة الصغرى وتشغل المنطقة الواقعة بين مشهد الإمام الليث إلى سفح جبل المقطم مرورًا بمشهد الإمام الشافعي، ويبدو أن الغرض من هذا التقسيم كان تسهيل زيارة مشاهد آل البيت والأولياء والصالحين المدفونين بها. المسبحي: **أخبار مصر في سنتين**، ص٣٤؛ ابن الزيات: **الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة**، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٥؛ ابن عثمان: **مرشد الزوار إلى قبور الأبرار**، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة، ١٩٩٥م، ص٦؛ وانظر أيضًا: محمد حمزة الحداد: **قرافة القاهرة من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر المملوكي**، ص٢١.

(١١٩) **المواعظ والاعتبار**، ج٢، ص٤٤٧.

(١٢٠) **النكت العصرية**، ص٦٣-٦٤.

(١٢١) **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٣٠٥.

(122) Stanly Lane – Poole: **History of Egypt**, p. 122; Abbas Hamdani: ***The Fatimids***, p. 19.

(١٢٣) **اتعاظ الحنفا**، ج١، ص٢٧٢؛ **المواعظ والاعتبار**، ج٢، ص٢٦٠.

(١٢٤) المقريزي: المصدر نفسه، ج٢، ص٧٥؛ ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج١، ص٣٧٦؛ ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة**، ج٤، ص٣٣.

(١٢٥) **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، مطابع الشعب بالقاهرة، ١٩٦٠م، ج١، ص٤٠.

(١٢٦) **تاريخ جوهر الصقلي قائد المعز لدين الله**، مطبعة السعادة، ١٩٦٣م، ص١١٧.

(١٢٧) كان سيف الدولة نادر الصقلبي، أحد غلمان الخليفة العزيز بالله، الذي نسب إليه درب نادر بالقاهرة، وهو الدرب الواقع فيما بين درب راشد ودرب ملوخيا، المسمى الآن بدرب القزازين. علي باشا مبارك: **الخطط التوفيقية الجديدة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م، ج٢، ص٢٢٣.

(١٢٨) **المواعظ والاعتبار**، ج٣، ص١٣٠.

(١٢٩) **البطائحي**: هو الوزير المأمون البطائحي في عصر الآمر بأحكام الله، في الفترة من ٥١٥هـ إلى ٥١٩هـ المقريزي: **المواعظ والاعتبار**، ج٢، ص٥٠٥؛ محمد حمدي المناوي: **الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي**، ص٢٧٢-٢٧٣.

(١٣٠) **نصافي**: نوع من الأقمشة الرقيقة المنسوجة من الحرير والكتان. رينهارت دوزي: **تكملة المعاجم العربية**، ج١٠، ص٢٣٧؛ رجب عبدالجواد إبراهيم: **المعجم العربي لأسماء الملابس**، ص٤٩٤.

(١٣١) **اتعاظ الحنفا**، ج٣، ص٥٧.

(١٣٢) **الروضة البهية الزاهرة**، ص٦٥.

(١٣٣) **المواعظ والاعتبار**، ج٣، ص٥٦.

(134) Heba H. Mostafa: ***The Ceremonial – Urban dynamic of Cairo from the Fatimid to Early Mamluk Period***. p. 30.

(١٣٥) **اتعاظ الحنفا**، ج٢، ص٧٠؛ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت، ١٩٨٧م، ج٢، ص٨٩.

(١٣٦) **اتعاظ الحنفا**، ج٢، ص٧٠.

(١٣٧) **نصوص من أخبار مصر**، ص٤٧؛ **المواعظ والاعتبار**، ج٤، ص٧١٤.

(١٣٨) **أخبار مصر في سنتين**، ص٢٢٤؛ **اتعاظ الحنفا**، ج٢، ص١٧٣.

(١٣٩) **القاضي النعمان**: هو النعمان بن أبي عبدالله بن محمد بن منصور بن أحمد ابن حيون، كان مالكي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإمامية، اتصل بالخليفة المهدي عام ٣١٣هـ، وفي عهد المعز لدين الله قربه إليه وزادت صلته به، وأمره بالتأليف في تاريخ وعقائد الدعوة الإسماعيلية، فصنف كتاب (ابتداء الدعوة للعبيديين) وكتاب (الأخبار) في الفقه. ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج٤، ص٥٨٦؛

Abbas Hamdani: ***The Fatimids***, p. 20.

(١٤٠) **المنتقى من أخبار مصر**، ص١٦٥.

(١٤١) المصدر نفسه، ص١٥٧.

(١٤٢) **عيون الأخبار وفنون الآثار**، ص١٥٣؛ وانظر أيضًا:

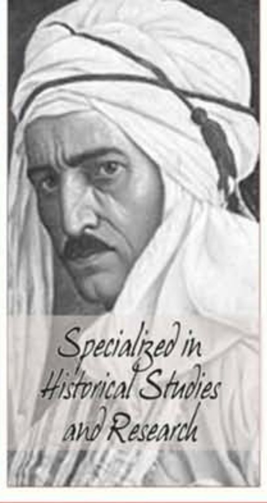
Abbas Hamdani: ***The Fatimids***, p. 49.













ISSN: 2090 – 0449

Sixth Year - Issue (20) June 2013 | Rajab 1434

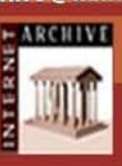
Historical Kan Periodical

www.kanhistorique.org

info@kanhistorique.org



Issued Quarterly By:
Junior Historian Series





Available for downloading or reading at:
Nashiri Non-profit E-Publishing House
Internet Archive

Digital residence
Arabic identity
global performance